



الرسائل الصوفية

شهاب الدين السهروردي

ترجمة وتعليق

دكتور عادل محمود بدر



الشهاب السهروردي ، يحيى بن حبش بن أميرك .

١١٥٤ - ١١٩١

الرمائل الصوفية عند شهاب الدين

السهروردي / ترجمة وتعليق : عادل محمود بدر .

- القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ٢٠٠٧ .

٣٥٢ ص : ٢٤ سم.

تدمك ٥ ٧٥٨ ٤١٩ ٩٧٧

١ - التصوف الإسلامي

(أ) بدر ، عادل محمود (معلق ومترجم)

(ب) العنوان :

رقم الإيداع بدار الكتب ١٣٨٨١ / ٢٠٠٧

I.S.B.N 977 - 419 - 758 - 5

ديوى ٢٦٠

الرسائل الصوفية

شهاب الدين السهروردي

ترجمة وتعليق

دكتور عادل محمود بدر



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٧

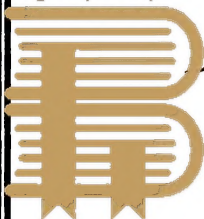
الرسائل الصوفية

شهاب الدين السهروردي

شبكة كتب الشيعة

ترجمة وتعليق

دكتور عادل محمود بدوي



shiaabooks.net

رابطہ پیدل < mktba.net



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عام

«إن اللغة الصوفية هي الصورة العليا للغة،
التي علينا أن نتطهر بها، ونتطهر من خلالها،
لنشعر أننا موجودون على الحقيقة،

د. عادل محمود بدر

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح أمي في أكرم جوار:
«عندما يصير الزمن إلى خلود، سوف أراك من جديد،
لأنك صائرة إلى هناك، حيث الكل في واحد».

ع . م . بدر.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يبدو لنا من خلال النظر فى حياة السهروردى شهيد الإشراق، شخصيته القلقة المفعمة بالتوتر وعدم الاستقرار. ووضح تماماً أن نوازع القلق والتوتر فى نفسه قد توافقت مع روح عصره الذى عاش فيه، ذلك العصر الذى تصارعت فيه تيارات فكرية وعقائدية وسياسية متناقضة (الصراع بين الفكر الشيعى والفكر السنى الممثل فى دولتى الفاطميين والأيوبيين)، وإن صاحبنا على الرغم من هذا استطاع أن يتمثل كل ثقافات عصره إلى جانب إحالته تجارب الحكماء والأنبياء السابقين إلى تجربته الذاتية، وتفاعله معها - على رغم من تباين مصادرها الحضارية - وأن يعيش بحق نبض هذا التفاعل الروحى وجودياً وفكرياً، ذلك التفاعل الذى كان من نتاجه فلسفة صوفية عميقة لا تمتد جذورها إلى جوهر هذا التفاعل ذاته - ذلك الذى جرى على مسرح حياته الباطنية بقدر ما تمتد إلى وجوده الخاص وتجربته الروحية الذاتية.

والفكر الصوفي عند السهروردي شهيد الإشراق فكر حي أصيل، ولا يمكن رده إلى أشتات نظرية سابقة عليه إلا بمنطق التعسف وحده^(١)، حتى أن الميتافيزيقا النورانية التي فصلها في كتابه «حكمة الإشراق»، تختلف اختلافاً واضحاً عن تلك الميتافيزيقا التقليدية التي تحلق في السماء دون انطلاق من الواقع الحي للإنسان، لأن الميتافيزيقا عند السهروردي تستند إلى تجربة صوفية ذاتية وواقع شخصي أسيان، وتستلهم الطابع الإنساني العميق، حتى أنه يطبع النظرية الميتافيزيقية في كل جوانبها بهذا الطابع، حتى يمكن أن تنعت بأنها «ميتافيزيقا الإنسان»، فهي حيوية شعورية تربط نفسها بواقع الإنسان العيني، وتنطلق من هذا الفهم نحو إقامة علاقة وجودية يغلفها السر The Secret، وخلال هذه العلاقة مع الله أو نور الأنوار ترسم الفلسفة السهروردية عوالم وكائنات نورانية، وتحدد مناطق وسطى بين عالمي الحس والنور، وتهيئ الموجود الصوفي السالك للانتقال والتدرج فيما بينها حتى يصل إلى مشاهدة نور الأنوار. وهكذا فإن هذا الفكر يخلق الشعور على إبداعاته، ومعطيات الشعور الإنساني هي الأساس في كل هذه الإبداعات، إذ تبدو الميتافيزيقا في صورة حية وثابة، وفي بطون وثباتها وطابعها الحركي الدينامي ترسم مدارج وجودية للعلو الصوفي درج على تسميتها بالمقامات والأحوال، وهذه المدارج خاصة - كما سوف يبدو من تحليل الرسائل الصوفية - لا تتفق تماماً مع المدارج الصوفية المشاعة، إذ أنها ترتبط داخلياً بالميتافيزيقا ذاتها.

والمدارج الصوفية عند السهروردي - كما عرضها خاصة في رسائله - لا تنتمي لمنطقة الفكر المجرد أو لمجرد تكلمة المذهب الفلسفي كما هو الحال عند فيلسوف مثل ابن سينا^(٢)، إنما هي رؤى تنبع من تجربة حية لا تخلو في أعماقها من ذلك الشوق اللانهائي

للحقيقة. وعلى الرغم مما قد تتخذه فلسفة السهروردي عموماً من صورة تخطيطية عقلية قد توحى بالسكون، إلا أنها فى جوهرها صورة مفعمة بالحياة، لأنه فى باطنها تعمل روح إنسانية وثابة لا تلك الروح الخاملة التى نشاهدها مع أرسطو مثلاً، تلك الروح التى تناست الحياة، وجمدت الألوهية فى صورة مجردة هى المحرك الأول.

ولذا فإن العبرة فى تناولنا للمذاهب والأفكار ليس فى مظهرها الخارجى أو التخطيطى التصورى، بل العبرة فى روح هذه المذاهب ذاتها، هو بعدها الروحى الذاتى الذى يعمل خلف أى صورة نظامية تخطيطية، فإن كانت الروح فيها جامدة كتمثال من الممردون حياة، أخلناها بدورنا إلى متحف الأفكار، لأنها لا يمكن أن تؤثر فىنا من باطن، وإن كانت الروح فيها وثابة متوترة كالحياة ذاتها التى انبعثت عنها، فإنها تؤثر فىنا من باطن فتولد عنها حيوات جديدة كما كانت هى فى الأصل، أعنى منفعة ومحايثة للتجارب الروحية فى عمقها. وهذه الروح الوثابة هى ما نعزوها لحضارة جديدة بالبقاء، وهذا البعد الروحى ينتمى بحق فى حالة السهروردي إلى منطقة الحياة الوثابة، وإلى الشعور الداخلى الذاتى، والموقف الوجودى المتسم بالتوتر لا إلى منطقة الفكر الصورى المجرد. وهذه الوثبة موجودة فى أعماق الفكر الإشراقى الصوفى عند السهروردي خاصة فى جانبها الرمزي، وهى الرسائل الصوفية التى هى موضوع تحليلنا، وعليها نعتد أساساً فى فهم أبعاد الفكر الصوفى عند شهيد الإشراق.

ولذا فإننا سوف نجد الشهاب السهروردي فى هذه الرسائل يحاول استشفاف المصير من خلال رؤية ذاتية لا تخلو من الطابع الأسيان

الذى عاشته هذه الذات المبدعة لتلك الرؤى. ونجد الشخصية ها هنا وقد فضت نفسها فى صور وخيالات أسطورية رمزية، كما تعبر عن نفسها أيضاً ووجودها وفق منهج استبطانى محاولة أن تجد الحقيقة فى أعماقها، أن تجد النور فى ذاتها لتعبد الطريق بينها وبين الألوهية حتى ولو كان على حساب حياتها. فحياة الفيلسوف الخارجية لا تقارن بتلك الحياة الأبدية التى ينشدها، ويستخدم السهروردي آيات القرآن الكريم لى يعبر عن مواقفه الوجودية الخاصة، فهو يوغل فى أعماق الآيات المقدسة ليربطها بتجربته الذاتية، وهو من أكثر المفكرين عموماً ارتباطاً بالقرآن الكريم محاولاً فهمه طبقاً لمقتضيات حياته الصوفية، وفقاً لمنهجه فى الاستبطان الذاتى Introspection، وهو بهذا المنهج يردنا بعقم إلى أصل الوجود وأساس كل شىء، الله نور الأنوار.

ووفقاً لذلك كان عليه أن يعلو فوق كل الصور والأشكال الخارجية والموضوعية للدين والتوحيد من أجل تعمق المعنى الباطن لها، أعنى تجاوزها إلى الحقيقة البسيطة أو الحقيقة الإلهية فى بساطتها، تلك التى تختفى خلف ضروب الشرائع الظاهرية المختلفة، وهو يعبر بكل الصور عن هذا الشعور بالحقيقة، الباطنة حتى أنه يستخدم بعض الألفاظ من لغات مختلفة، ومصطلحات من مذاهب قد تبدو متعارضة مع أفكاره ورؤاه، إلى جانب استعماله لبعض التشبيهات الغريبة، إلا أنها جميعاً لم تكن سوى قوالب فارغة المحتوى فى الأعم الأغلب، لأنه هو الذى أمدّها بالمعنى، فأصبحت ملكاً ذاتياً له، تعبر عن أفكاره هو. ومن هنا تبتعد بدورها عن المعنى الذى كانت عليه فى الأصل^(٣).

والفكر الصوفى عند صاحبنا خاصة فى الرسائل الصوفية فكر ذو طابع شخصى وجودى. ولما كان كذلك، فإن التعبير عن مقتضيات هذا الفكر الخاصة، أى الكشفية أو الذوقية لن تكون إلا خلال الرؤى

والرموز والأساطير، أى من خلال التعبير اللامباشر الذى يتخذ صورة الحوار، لا صور الحديث التعليمى أو التقريرى المباشر، وتلك الرموز والرؤى ذات الطابع الشخصى هى لغة روحية تربوية تعين السالكين إلى الله تعالى على العروج خلال المدارج وحتى درجة الوصول ومعينة الحقيقة. واللغة المستخدمة فى هذه الرسائل، لغة تلميحية لا تصريحية، ذلك أن العرض المباشر للتجارب الروحية الذاتية الصوفية يفقدها براءتها ويفض بكارتها، لأن هذه التجارب تنتمى إلى الكيفية العاطفية^(٤) أو الانفعالية الوجدانية، والكيف العاطفى يعبر عنه بالوصف خلال الرؤى والأشعار والمقال المركز، ولذا فإننا هنا مع الرسائل الصوفية، لا نعثر على الحقيقة مباشرة واضحة وضوح الموضوع الظاهر، بل نحن هنا نحتاج إلى «مجاهدة باطنية» و«محايشة» لأعماق هذه الرموز من أجل الوقوف على بواطنها واستجلاء روحها ومعانيها. وهذا الاستجلاء ذاته يقف على عتبات الحقيقة، أى يدلنا على جوهر طريق الحقيقة، ذلك هو ما تعبر عنه هذه الرموز الصوفية أو الرسائل.

أما الهدف من هذه الرسائل فهو هدف تربوى روحى يساعد الموجود أو السالك على التغيير الداخلى لذاته، فهى تؤثر من باطن، وتدعو الموجود للوقفة مع ذاته ليعثر على جوهرها طبقاً لمنهج الاستبطان الذى وضعته هذه الرسائل.

وعند عثور العبد أو الموجود على ذاته، عندئذ يعرف طريق النجاة، والذى يتبعه سلوك طريق المجاهدة، والمعاناة من أجل الظفر بالامتناع فى أعماق هذا العالم النهائى الواقع فى ربة القيود والتموضع ..

وهذا الهدف الذى يدعونا لوقفه مع النفس لمعرفتها طبقاً لمقولة سقراط المشهورة «اعرف نفسك، يدفع النفس للتغيير الداخلى، وسلوك طريق هذا التغيير حتى نهايته ليصير الموجود مؤمناً أو متألهاً - وفق عبارات السهروردي - لأن الإنسان لا يكون مؤمناً، بل هو يصير كذلك، بفعل المجاهدة الروحية والمعاناة الوجدانية، وهنا يحدث التغيير الداخلى فى كيان الموجود، ذلك التغيير الذى يدفعه دفعاً نحو حقيقته الذاتية.

فالموجود يكشف فى أعماقه معنى اللامتناهى، وهو ما يدفعه إلى سلوك الطريق الوعر نحو اللامتناهى تبعاً لاكتشافه لذاته، وهو السلوك الذى يصل به إلى الامتلاء بموضوع حقيقته، فتصبح الحقيقة الخارجية، ذاتية، وعندئذ يصير الموجود متألهاً حقيقياً، فيرى الله نوراً يملأ أعماق ذاته.

ولأجل أن تكتمل نشوة الموجود الروحية، ومن فرط شدة الأنوار التى تذوب فى أحشاء كيانه الباطن، ومن كثرة ورود هذه الأنوار. من أجل هذا وذاك، ولأنه أصبح لا يرى فى الوجود كله سوى الله تعالى فيهتف وقد أخذته حميا النشوة بالمحسوب «أنا الحق، لا أنا إلا أنا، وهنا فقط يظفر الفرد الأوحد أو القطب أو الحكيم المتألهاً، فارس الإيمان، أقول يظفر بوجوده اللامتناهى فيبقى فى الحق وبالحق وللحق بعد فئانه عن كل شئ سوى الله. وهذا البقاء هو ما تعيره إياه الذات الإلهية ولا معنى للبقاء بعد الفناء إلا بأن يصير العبد ربانياً يقول للشئ كن فيكون، منة من الله عز وجل للعبد الواله الفانى عن كل شئ إلا إياه سبحانه. هذا الإيمان الحق هو الذى يدفع العبد إلى التغنى والتصريح بالحقيقة من فرط ولعه ونشوته الروحية بها، وهو ذاته ما يدفعه فى نظر العامة إلى الكفر. وهكذا يأبى الموجود الأوحد - المستثنى أو القطب - إلا أن يذهب على جناح الكفر فى نظر

العامّة إلى أحضان الألوهية، إلى أنوار الحقيقة فيرتوى رياً بمشاهدتها، بعبارة أخرى تذهب الذات المتألّهة، عامرة بنشوتها في شهود الحق.

وتلك هي دعوة الرسائل الصوفية للسهروردي شهيد الإشراق، دعوة لتربية النفس روحياً، لتنتقل من الظلمات إلى النور في طريق يصاعد إلى عالم الملكوت شيئاً فشيئاً، وعلى جناح المجاهدة الروحية والألم حتى الظفر بالحقيقة اللامتناهية..

إن هذه الرسائل - وكما سيبدو جلياً بعد ذلك - تنحو منحى وجودياً يدعوننا إلى نذر الحياة بكاملها من أجل الظفر باللامتناهى، وهو ما يعنى نيل الحرية الكاملة بالتححرر الكامل المتحقق في مفهوم البقاء. فلكي تنال النفس حريتها حقيقة عليها أن تتألم وتضحى، وأن تهجر الدنيا وتنبذها، فبالتضحية يصير الموجود فارساً للإيمان، وباستسلام الموجود لله تعالى يرتفع الموجود إلى عليين، إلى مقام الحقيقة النورانية المطلقة. وكل هذه المعانى هو ما تنبؤنا به رموز الرسائل الصوفية وأساطيرها.

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي، وهو واحد من أكبر فلاسفة الصوفية في القرن السادس الهجري، وتجمع المراجع^(٥) التي تحت أيدينا على أن ولادته كانت بين سنتي ٥٤٥هـ - ٥٥٠هـ، ويقال أن مولده كان ببلده سهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم، كما تجمع أدق المراجع على أن مقتله كان سنة ٥٨٦هـ بأمر السلطان صلاح الدين الأيوبي، صاحب الدولة السنية، وعلى يد ابنه الملك الظاهر، وذلك في حلب، وهذا القتل الذي أودى بحياة السهروردي كان بإيعاز الفقهاء، واتهامهم له بالمروق والزندقة، لأنه صدمهم في علمهم، وتناول عليهم بذوقه وعلمه، كما صرح بعقائده الباطنية التي استحال على عامة الفقهاء من أرباب الظاهر فهمها.

ولأنه ليبدو من غير الضروري إعطاء ترجمة بيوغرافية مفصلة عن حياة السهروردي ذلك أنها درست وقتلت بحثاً من عدد غير قليل من الباحثين، ومن أراد تفصيلاً لها فليراجع هذه الأبحاث^(٦). والواقع أنه يكفي في هذا المقام فقط، الوقوف على جوهر هذه الحياة ومكوناتها وما اشتملت عليه ظروفها من دلالات وإيماءات وإيحاءات،

تساعدنا على فهم رموز وإشارات الرسائل الصوفية، باعتبارها ترجمة ذاتية وتعبيراً حياً عن الحياة الصوفية التي عاشها صاحبنا من جهة، وتعبيراً واضحاً عن مذهبه الإشراقي الروحي من جهة ثانية.

ومن هنا يمكننا القول أن أطوار حياة السهروردي منذ ميلاده وحتى استشهاده طبقاً لوقائع حياته ذاتها، لتظهرنا على مدى القلق الذي شاع في حياته، فلم يمكث في بلد أو أرض، بل ظل مرتحلاً باحثاً عن العلم الشريف، وفي إبان ارتحاله المستمر حصل العلم والحكمة، وصاحب الصوفية، وتخلق بأخلاقهم، آخذاً نفسه بضروب الزهد والتجريد والرياضات والمجاهدات الروحية التي أهلته للإشراق والمشاهدة.. وإلى جانب ما تقدم، فإن حياة السهروردي وظروفها توقفنا على أنه كان يتنازعه لوان من الثقافة، اللون الأول هو الثقافة النظرية أو العلمية والتي تمثلت في المعارف الفقهية والأصولية وعلم الكلام والفلسفة المشائية القديمة، واللون الثاني هو الثقافة التي تمخضت عن التجربة الذاتية أو الذوقية التي خاضها صاحبنا والتي ارتكزت على الزهد والتصوف. هذان اللونان من الثقافة أو بعبارة أدق هاتان السمتان اللتان تنازعنا معاً فكر صاحبنا، كانا بمثابة قطبين أشاعا في ذاته سورة التوتر، فكلاً من المعرفة النظرية، والمعرفة الصوفية المرتكزة على الرياضات الباطنة على طرفي نقيض، هذا التناقض أصابه بالقلق الفكري إلى جانب القلق الموروث في طبيعته ذاتها، فأخذ يتلمس بين هذا وذاك طريقاً يتفرد به عن كل ما عده وما أدركه من ثقافات، طريقاً ذاتياً ينبثق من أعماقه، وذلك ما هيأته له عزلته الشخصية، فتعمق أغوار نفسه وتلمس أحشاء وجوده الماهوي الزاخر بالممكنات، فأدرك طريقه، وحصل لنفسه - كما يقول هو نفسه - ملكة الاستقلال بالفكر والانفراد. وإذا كان القلق هو مظهر الحرية وإمكانية انبثاق الحرية^(٧)، فإن طابع القلق الذي

اعتري حياة صاحبنا هو المستول عن عبوره الهوة بين كونه شيئاً من الأشياء، وكونه موجوداً فريداً مستقلاً ذا شخصية متفردة، فشق طريقه بين ما حصله من علوم تنتمي للثقافة النظرية التي تعتمد على التأمل العقلي المجرد (خاصة على الطريقة المشائية)، وبين ما أدركه من طريق الصوفية وتعاليمه، ثم أخذه لذاته برياضات التصوف، فكان صاحب ذوق ووجد تجلى في عزوفه المطلق عن الدنيا ومظاهرها، وتأهله الروحي من أجل إقباله الجارف على الباطن (فهو يعزف عن اللاحقيقي حتى يولى ذاته الباطنة نحو الحقيقي، ويزدري العرض لأنه أدرك الجوهر، أدركه بروحه في علاقتها مع الحق) أقول شق طريقه الخاص، محيلاً تجاربه الحياتية إلى أفكار نابضة بالإيمان المطلق بما عرف بالفلسفة الإشراقية، أو الطريق الإشراقي.

وخلاصة القول فإن حياة السهروردي كانت رمزاً للقلق والمعاناة في سبيل الوصول إلى الحقائق العرفانية، ولذا جاءت أفكاره الفلسفية ورموزه الصوفية ترجمة حية وخلاصة صادقة لمعاناته وتجربته الفريدة، فليس في أفكاره نوعاً من الفصل المريب بين الفكر والحياة، بين التأمل الفلسفي والتجربة أو الحياة العملية، لأن بعد الحياة الروحية عند صاحبنا - كما هو واضح من وقائع حياته - هو الذي أمده بفلسفته الإشراقية، تلك الفلسفة التي انصهرت فيها عناصر فكرية وثقافية وحضارية كثيرة مما تلم عنه مؤلفاته، التي تدلنا كذلك على دقة الحاسة النقدية لديه، إذ يقف - على الرغم من سعة معارفه - على دقائق الأمور فاحصاً ممحصاً لكل ما أدركه من ثقافات. وذلك واضح بجلاء في مؤلفاته إذ يأتي على أفكار المشائية فينقدها، كما ينقد نظرية المثل الأفلاطونية على الرغم من وضعه لأفلاطون على رأس قائمة الإشراقيين، كما وقف موقف الناقد من

التراث الفارسي ففهم مقولتي النور والظلمة مثلاً بمعنى لا علاقة له بمفهومهما عند كفرة المجوس وملحدى ماني، بل أخضعه لجوهر الإسلام الحق.

وهكذا اختط السهروردي لنفسه طريقة الحكمة الإشراقية^(٨)، وعلي الرغم من ذلك فإنه يلح على طلب الحكمة بضرورة المعرفة الكاملة بالمنطق والفلسفة الأرسطية، حتى يتدرج منها إلى التصوف فتخلص ذاته من شهواتها وأهوائها، لتنمو لديه حاسة باطنة تلهمه تصحيح مسار العقل النظري، وتلك هي حاسة الذوق الصوفي. ولقد مر السهروردي بهذين الدورين معاً، فصاحب الحكمة المشائية ثم انطلق منها - عندما ألهمه الله حاسة الذوق الصوفي - إلى الإشراقية والعلم الحضوري الشهودي، فانتقل من التفقه النظري إلى التفقه الذوقي النوراني^(٩). ومن هنا كانت حياته تعبيراً عن مذهبه في الفلسفة الإشراقية فالفلسفة الإشراقية تعد بحق تصحيحاً لمسار العقل. لأن العقل النظري وحدة دون سوانح نورانية تركز، على الذوق والتجربة الوجدانية لا يمكن الثقة فيه مطلقاً -، وهذه الفلسفة هي وليدة الأطوار الحياتية التي عاشها السهروردي الشهيد، تلك الحياة التي دعمت العقل بالذوق، والنظر بالفعل، والفكر بالوجدان، فإذا كانت حكمة الإشراق تجمع بين الفلسفة والتصوف، فإن حياة صاحبنا الروحية قد جمعت بين التجربة الذاتية والفكر النظري، بعبارة أدق كانت أفكاره الفلسفية تعبيراً حياً عن تجاربه الروحية الذاتية، وكانت تجربته الذوقية ومواجهته الصوفية إصلاحاً وتجديداً لمسار العقل النظري الفلسفي، وذلك بإقامة الفلسفة على دعامة من التجربة الروحية التي تركز على معاناة الذات وتصفيتها، وتنقية الروح والقلب، ومعاينة الحقائق العليا وتذوقها باطنياً. وهكذا مثلت حياة السهروردي الدور

الرئيسي في فلسفته وأفكاره الإشراقية، فكانت وقائعها مترجمة في صورة الفكر الإشراقي - أو المنهج الإشراقي - الذي يقيم الفلسفة على دعامة من التجربة الذاتية، أي تقيم صرح الفكر على دعامة وجدانية، ذلك المنهج الحياتي والفكري هو سبيل العارف نحو معرفة الحق، وتحقيق السعادة أو الظفر باللامتناهي وهو ما حققه صاحبنا في حياته، فكان صاحب نظر وتأمل، كما كان صاحب تجربة ووجد وحال لا يعنيه إلا أمر الآخرة، فهو زاهد في مظاهر الدنيا، متفرد ومتطلع بنظر روحه إلى معاينة الأنوار الإلهية، مما جعله صوفياً متحققاً، وصل إلى الذروة العليا، عارجاً بروحه إلى الأنوار الإلهية في عالم الأرواح والعقول، ولذا حكى عنه بعض كرامات رواها ابن خلكان وغيره.

هذه هي خلاصة الحياة الروحية للسهروردي الشهيد عارية عن تتبع الوقائع بذاتها والتي يمكن الوقوف عليها في المراجع التي ذكرتها آنفاً، حياة كان جوهرها الجمع بين النظر العقلي والذوق الصوفي، ومراً صادقة للحكمة الإشراقية التي تتخذ فيها الفلسفة من التجربة الصوفية دعامة لوجودها، هذه الفلسفة التي قال عنها روجيه جارودي بحق أنها «فلسفة تنبؤية: (تضع رؤية للمستقبل الروحي) لا تعزل المعرفة النظرية، كحركة مستقلة تلقائية، عن جملة الحياة: فكل معرفة حقة هي تحول حاسم، وتغير داخلي في الإنسان.. والمعرفة الإشراقية ليست هي معرفة العقول - كالأفلاطونية - ولكنها المعرفة التخيلية - التي لها قوة التجلي وفقاً لتعاليم القرآن، كما يكون العمل فيها هو التعبير الخارجي للعقيدة...»^(١٠).

فالعقيدة الحقة طبقاً لحياة السهروردي وتعاليمه هي التي تدفع بالوجود إلى العروج إلى الملكوت الأعلى، بعد النظر العقلي والتجربة الروحية، فينال السعادة القصوى بجوار نور الأنوار، وعندئذ يرجع أو يؤوب إلى الكل والأصل الذي انبثق عنه أول مرة^(١١).

ومؤلفات الشهاب السهروردي ورسائله الصوفية بخاصة تعطينا تفصيلاً وافياً عن جوهر العقيدة والإيمان وهو جوهر يعبر عنه الفعل الوجودي للذات الصوفية في اتجاهها نحو الحق، وتعطينا مؤشراً عن الهدف الأصيل في كتابة هذه المؤلفات والرسائل، وهو هدف تربوي يدعو إلى تربية النفس من أجل العروج المستقبلي نحو الحق، هذه التربية تركز على مقولة مهمة هي: أن غاية الفلسفة، بل وغاية الحياة هي دفع الموجود وقيادته بقوة نحو عالم الخلود، عالم جديد، بعيد عن قيود القرية الظالم أهلها أو العالم السفلي كما يقول صاحبنا نفسه، وهذا العروج لن يكون إلا على جناح المحبة بين الذات المتناهية والذات اللامتناهية، أو بين العبد وربّه.. وهذه الغاية الأبدية هي التي حققها السهروردي في حياته الروحية، سلوكاً وفكراً، فكان صاحب تجربة صوفية خاصة ارتكزت على الرياضة والمجاهدة الروحية، وتمخضت عن أذواق ومواجيد عرفانية، كما كان صاحبنا عارفاً بألوان شتى من الثقافات جمعت بين الفلسفة وعلم الكلام والفقه والآداب، والتقاء كل هذه الثقافات والأحوال الروحية قد تفاعل في بوتقة ذاته بما لها من قدرة على النقد والتحليل وما لها من قدرة فائقة على التأليف والإبداع والاستقلال، فخرج صاحبنا بمذاهبه الروحي جامعاً بين الحكمتين البحثية والذوقية^(١٢)، وتلك الحكمة هي المذهب الذي عرف بالفلسفة الإشراقية، تلك الفلسفة التي تطلب نذر الحياة بكاملها من أجل أن تجعل تلك «الزيارة، أو «العروج نحو الحق، ممكنة، في ذات الوقت الذي تنطوي فيه، كنتيجة لها على التجديد الذاتي لكل فكرة من أفكارنا ولكل فعل من أفعالنا. هذا النذر للحياة من أجل الغاية الأبدية هو ما فعله السهروردي، فصرح بعقائده الباطنة التي يرى فيها التعبير الحق عن جوهر العقيدة الإيمانية، وفي عصر مضطرب متناقض إمتاز بكونه مثلاً لكبت الحريات وقتل

الأفكار المستقلة، واضطهاد أصحاب الفلسفة والفكر والعباء الواضح لهم والتعصب والجمود الفكرى وعبادة الظاهر، كان لابد لصاحبنا.. وهو المتيم بأفكاره العرفانية ومواجيده الروحية - أن يصطدم بأهل الظاهر الواقفين عند شاطئ المعرفة، عبدة الحرف وأعداء التأويل، كان لابد أن يطاول عليهم بعلمه وذوقه، وكان من الضروري - طبقاً للعادة - أن يتهمه فقهاء حلب بالمروق والزندقة، وأن يفتوا بقتله. وهكذا دفع صاحبنا حياته ثمناً لحريته، ثمناً للحقيقة، بعبارة أخرى دفع هذا الفيلسوف الصوفى المتوحد حياته التى نذرنا من أجل الحقيقة، لأنه باح بالسر، وأذاع المذهب، ولم يكن له إلا أن يذيع، ذلك أن هذا قدر الموجود الفريد وسبيل المذهب العالى السمو. وكان السهروردى الشهيد كان ينظر من سجع الغيب إلى مصيره وهو يهتف:

ورحمتاً للعاشقين تكلفوا

ستر المحبة والهوى فضاخ

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم

وكذا دماء العاشقين تباح^(١٣)

2 - مؤلفاته:

ولا شك أن ظروف استشهاد السهروردى، وما أحاط بها من ملابسات، وما اكتنفها من غموض، إلى جانب اتهامه بالزندقة والمروق، وتشويش العقول، وما نسب إليه من أفكار باطنية تتصل بالفرق المعادية للدولة السنية كالقرامطة، كل هذه العوامل مجتمعة أدت إلى إهمال آثاره التى كتبها فى الحقبة القصيرة من عمره والتى لم تتجاوز الثامنة والثلاثين.

ولقد ذكر تلميذه المباشر شمس الدين السهروردي ثبوتاً بتسعة وأربعين مؤلفاً ورسالة في كتابه عن «تواريخ الحكماء»^(١٤) كما ذكر بعضها ابن خلكان، وابن أبي أصيبعة، وحاجي خليفة. كما تعرض في العصر الحديث بالتحقيق النقدي لمؤلفات السهروردي كثير من الباحثين وعلى رأسهم أستاذنا الدكتور محمد علي أبو ريان^(١٥)، والمستشرق كوريان^(١٦)، وريتر^(١٧) والأستاذ لويس ماسنيون^(١٨) وغيرهم.

ولن أركز هنا على أى من هذه التصنيفات لأن ذلك من قبيل الزيادة التي لا يتطلبها بحثي الخاص «في رسائل السهروردي الصوفية» ولذا سوف أكتفى بذكر أسماء كتبه الكبرى أو كتبه الميتافيزيقية سواء أكانت من الكتب التي تابع فيها المشائية أو من الكتب المشائية التي ظهرت فيها لمحات إشراقية أو كانت من المؤلفات الفلسفية الإشراقية التي اكتملت في حكمة الإشراق التي جمعت بين البحث والتأله، ثم أركز البحث على الرسائل الصوفية التي وصلت إلى يدي، فأعرف بها ومخطوطاتها التي تنشرت هنا وهناك، ثم المخطوطات والكتب التي اعتمدت عليها بالنسبة لهذه الرسائل.

أما المؤلفات الفلسفية أو الميتافيزيقية فهي:^(١٩)

- ١ - حكمة الإشراق.
- ٢ - هياكل النور.
- ٣ - التلويحات.
- ٤ - اللوحات في الحقائق.
- ٥ - الألواح العمادية.
- ٦ - المشارع والمطارحات.

أما رسائله الصوفية فهي :

أصوات أجنحة جبرائيل، صفير سيمرغ، لغة موارن، برتونامه، رسالة الطير، مؤنس العشاق، الغربة الغريبة، المناجاة، كلمات ذوقية ونكتات شوقية، كشف الغطا لإخوان الصفا، إعتقاد الحكماء، الأسماء الإدريسية، رسالة في التصوف رسالة في حالة الطفولة.

وسوف ألقى الضوء الآن على الرسائل التي تضمنها الجزء الأول من رسائل السهروردي الصوفية.

١ - لغة سوران (لغة النمل) (٢٠):

وتبدأ بقوله «بسم الله الرحمن الرحيم، ربى زدنى علماً: حمداً لمبدع كل شيء، وفي الحقيقة، فإن جميع المخلوقات تتأهب للاعتراف بأن وجود الكل، ليس مطلوباً إلا لكى تشهد الجوهر، وبارك اللهم على محمد المختار سيد البشر وآله وسلم».

وهي رسالة رمزية تشتمل على اثني عشر فصلاً، وفيها شرح السهروردي بدقة نظريات فلسفية صوفية، فدرى التسع فصول الأولى على هيئة قصص، شخصياتها من الطيور والحيوانات، والتي يجعلها السهروردي تتكلم وتفكر، فهو يستخدمها للتعبير عن أفكاره الفلسفية الصوفية. أما الثلاثة فصول الأخيرة فكتبت على شكل الحكم والأمثال وهي - تعتبر معالجة لموضوع الفكر الصوفي الفلسفي بعامة - على قصرها تعد محاولة نادرة وجريئة. والواقع أن الرسالة عموماً ترى أولاً أن أصل الإنسان إلهي، ومادام الأمر كذلك فلا بد من رجعة الإنسان إلى أصله، وهو الذي يحققه الموجود الصوفي في مجاهداته للعلو نحو أصله الإلهي، (وهو ما عبرت عنه أيضاً أصوات أجنحة جبرائيل) وهذا السعى نحو العودة إلى الأصل هو الذي يكفل للإنسان

حريته، التي لا تعنى سوى الانعتاق من قيود هذا العالم. وتعتبر الرسالة عن أن التطهير الذاتي للإنسان catrisis يكفل له معرفة الصفات الإلهية، ففكرانه لذاته يقربه الله أكثر، حتى أنه يتحمل كل شيء في سبيله حتى العذاب، وغير ذلك من معاني الفلسفة التي توضحها الرسالة في صورتها الرمزية وفي حكايتها العديدة.

ولرسالة لغة موران مخطوطة وحيدة ذكرها شبيس أنها في اسطنبول بمكتبة آيا صوفيا وتحمل رقم ٤٨٢١، ورقة ٨٨ - ٩٧، ويحدد زمن كتابتها بأنه ٦٧٧هـ، وهي موجودة مع مخطوطة لرسالة مؤنس العشاق والتي تبدأ من ورقة ٤٨أ - حتى ٥٩ب، ومعها رسالة لأحمد الغزالي تسمى «السوانح» وتبدأ من ورقة ٤٩أ حتى ١٢٤ب^(٢١). والرسالة نشرت مرتين الأولى نشرها شبيس مع ترجمتها الإنجليزية عام ١٩٣٥ مع رسالتى صغير سيمرغ والطير في كتابه ثلاث رسائل صوفية^(٢٢) وهي التي ترجمت عنها الرسائل الثلاث للغة العربية لأول مرة، ثم نشرها كوريان^(٢٣) مع ترجمة فرنسية وذلك مع رسالة صغير سيمرغ في مجلة هرمس عام ١٩٣٩.

٢ - صغير سيمرغ.

وهي رسالة صوفية قسمها السهروردي قسمين وكل قسم يحتوى على ثلاثة فصول. وهو يقول في وصفها إنها عبارة عن «جمل قليلة كتبت عن أحوال إخوان العزلة والتجريد، ويقول في مطلعها «بسم الله الرحمن الرحيم وبه الحول والقوة. حمداً لواهب الحياة ومبدع الموجودات والصلاة والبركة على سيد الأنبياء...، والسيمرغ هنا يرمز إلى الصوفي السالك الذي عبر - خلال علوه نحو الحق - جميع المدارج أو مقامات الطريق، حتى وصل إلى الهدف الأعظم، وهو الفناء في الحق، كما يعبر السيمرغ في الأعم الأغلب عن الذات

العلية التي منها تترشح أنوار الوجود، وكأن كل شيء في هذا الوجود ليس إلا نداءات هذه الذات، التي عبر عنها السهروردي «بالصفيير» وكأن الرسالة كلها ماهي إلا تعبير عن الإلهام العلي له هو نفسه. وما هو إلا مبلغ الإلهامات الحق. والسهروردي يبدأ بإنكار العالم، ويعطينا جميع صور الرياضات والممارسات أو التمرينات الروحية الصوفية التي يصبح بها الإنسان صوفياً أو سالكا، ويكتسب مجموعة من الصفات يعددها السهروردي بعد ذلك.

ففي الفصل الأول من القسم الأول الذي يسميه عن «البدائيات» يفصل كيفية اكتساب الصوفي للمعرفة الإلهية، ويدعم السهروردي طريقته في التفكير بواسطة الآيات القرآنية وشواهدا، وفي الفصل الثالث يتكلم عن بقاء الأنوار الإلهية لمدة طويلة وهو ما سماه بالسكينة، ويتحدث في الفصل الأول من القسم الثاني الذي سماه عن «النهايات» عن الفناء الأكبر، وهو فوق مقام السكينة، وفيه يصبح الصوفي غير واعى بذاته، ثم الفناء عن الفناء، حيث يفنى الصوفي عن فئانه ذاته. ثم يعدد درجات التوحيد وعلاقته بالفناء والمحو.

وفي الفصل الثاني من هذا القسم يشرح مميزات المعرفة الصوفية ويحذرننا من إفشاء سر القدر، وفي الفصل الأخير يتكلم عن المحبة والتذوق وكيف أنهما يؤديان إلى الكمال.

ولهذه الرسالة مخطوطتان باستانبول ذكرهما شبيس في ثلاثة رسائل صوفية: المخطوطة الأولى بمكتبة الفاتح تحت رقم ٢٥٤٢٦ ورقة ١١٠٣ - ١٠٨، والمخطوطة الثانية بمكتبة بانك بور تحت رقم ٢٢٠٣ ورقة ١ - ٨ ونشرت الرسالة مع الترجمة الفرنسية لها بواسطة كوربان مع لغة موران كما ذكرنا من قبل.

٣- الضربة الغربية:

وفي فاتحة الرسالة يتحدث السهروردي عن وقوع النفس في قبضة العالم الحسى أو القرية الظالم أهلها، ثم يتحدث عن رسالة بعث

بها إلى سجين الظلمات، وقد جاء بها هدهد من بلاد سبأ، وهي عبارة عن رسالة من أبيه يقول له في غصونها، إنهم يشيرون إليه بإشارات لا يفهمها، وهم يدعونه ولكنه لا يأتي ويأمرونه بأن يأوى لجبلهم ويعطى أهله إشارة بأن يركبوا السفينة يقول: بسم الله مجراها ومرساها، وكل ما سوف يلاقيه في طريقه موضح في الرسالة، وهي مواقف عبر فيها السهروردي عن نفسه مستخدماً آيات الذكر الحكيم التي تتحدث عن مواقف وقعت للرسل والأنبياء. وتهدف الرسالة إلى القول بأن خلاص الإنسان لا يتحقق إلا بالتحرر من ربة العالم الحسى وظلامه.

وللرسالة مخطوطة في إستانبول هي مخطوطة عاشر أفندي تحت رقم ١، ٤٥١، ورقة ١٣٥ - ١٣٧ ولقد نشرها الأستاذ أحمد أمين في حي بن يقظان، والرسالة مخطوطة مع رسالة أخرى للسهروردي هي كلمات ذوقية ونكتات شوقية، ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب (٢٤).

٤ - كلمات ذوقية ونكتات شوقية:

وهي تعبر عن نفس المفهوم الذي عبرت عنه من قبل الغربة الغربية، ذلك المفهوم الذي يركز على أن العالم السفلى وما يتصل به من قيود لا بد من إنكاره والعلو عليه، هذا العلو الذي ينحو تجاه العالم الحقيقي أو الوطن الحق. فالرسالة تدعونا إلى الخروج من القرية الظالم أهلها، ذلك الخروج الذي يعنى تحطيم معبد البدن كمبدأ أول من مبادئه. وتعطينا الرسالة مجموعة من الشواهد والأمثال على كيفية انتقال العاشق للوطن الحق من أدنى الدرجات إلى أعلاها، وتحدد أدوار تجربة الحب أو العشق التي تنتهى بالفناء في الحق. وللرسالة مخطوطتان: الأولى بإستانبول وهي مخطوطة عاشر أفندي ١، ٤٥١ ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب، والثانية بدار الكتب المصرية: تصوف

تيمور رقم ١٨٩ وأخرى برقم ٣٩٩ حكمة وفلسفة وسميت «رسالة في التصوف»، وقد حصلت عليها من أستاذي الدكتور أبو ريان، والواقع أن المخطوطتين هما لرسالة واحدة، لأن جوهرهما واحد، ولا يوجد اختلاف بينهما لا من حيث الشكل أو المضمون، ولسوف أعرض ذلك في حينه عند تحليل الرسالة تحليلاً كاملاً طبقاً للمخطوطتين^(٢٥) على الرغم من اختلاف البداية بينهما، فالأولى تمهد للموضوع أما الثانية فتدخل في الموضوع مباشرة، ولعله من عمل الناسخ^(٢٦).

٥ - رسالة في حالة الطفولة:

وقد نشرها مع غيرها من الرسائل الصوفية للسهروردي، وذلك في ثوبها الفارسي، الدكتور سيد حسين نصر وذلك في المجلد الثالث لمصنفات شيخ الاشراف.

تحت هذا العنوان:

Opera Metaphysica et Mystica III, edited by H. Nasr, Teheran Institute France - Iramiam, 1970.

وهنا ننشر لأول مرة ترجمتها العربية مع تحقيق ودراسة^(٢٧).

(١) انظر التعمف في فهم المفكر السهروردى بهذا المنطق الذى يردده إلى مصادر سابقة وأشئاء من المذاهب فى هذه المراجع والمقالات:

الدكتور عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية فى الإسلام، ص ٤٤٠ وما بعدها.

الدكتور محمد البهى: دور السهروردى فى عالمية الثقافة فى القرن السادس الهجرى
مقال منشور فى الكتاب التذكارى عن شيخ الإشراق: الفصل التاسع.

See also: corbin: opera metaphysics et mystica, Intro, Vol.,1.

(٢) انظر فى ذلك الدكتور فيصل بدير عون: نظرية المعرفة عند ابن سينا، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٧٧م.

(٣) انظر حكمة الإشراق على الأخص وفيها مجال واسع لاستخدام الرموز والألفاظ والأفكار من فارس واليونان وغيرها وهنا فى الرسائل الصوفية فى استخدام بعض التشبيهات كما سوف نبينه فى حينه.

(٤) الكيف Le Comment - the quality نقصد به شدة الانفعالات ووقوعها وإيقاعها كما يحياها الموجود، وكما تعبر عنها التجارب الروحية العميقة، واستخدامنا لها هنا طبقاً لتحليل كير كجورد الفيلسوف الوجودى فى كتابه

Concluding Unscientific Postscript.

(٥) ياقوت: معجم الأدباء: ج ١٩، ص ٣١٤، ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٦١، ج ٣ ص ٢٥٦ وما بعدها من طبعة القاهرة سنة ٣٢٩ هـ، وأهم المراجع (تلميذ السهروردى المباشر) الشهرزورى: نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تواريخ الحكماء): ص ٢٣٠ نسخة فوتوغرافية مكتبة جامعة القاهرة العامة تحت رقم ٢٤٠٣٧ (تاريخ وفلسفة) - الأياضى: مرآة الجنان ص ٣، ص ٤٢٤ - القزوينى: آثار البلاد ص ٢٦٥ من طبعة فوسنفلد - بن العماد الحنبلى: شذرات الذهب ص ٢٩٠ طبعة بيروت - وترجمة حياة السهروردى فى ثلاثة رسائل صوفية لشبىس وختك (نقلاً عن نزهة الأرواح للشهرزورى).

(٦) الدكتور محمد علي أبو ريان: في أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي من ص ١٧: ٤٢.

الدكتور: محمد مصطفى حلمي: حكيم الإشراق وحياته الروحية (مقالة في مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة ج ٢ مجلد ١٢، وكتابه: الحياة الروحية في الإسلام).

And, Corbin Recherches Philosophiques, 1932-1933.

: Jorنال Asiaticque, Juillet - September, 1935.

- Opera metaphysica et mystica, Vol. 1

Corbin: Suhrawardi d'Alep (M. 1911), Fondateur de la illuminative. Paris, Maison neuve, 1939.

- Histoire de la philosophie Islamique. Paris, Gallimard, 1964.

- Carrade - vau: Journal Asiaticque, 1902.

- Khattak and Spies: Treatises on mysticism, 1935.

- L. Massignon: Recueil de Textes... P 113, 1929.

- Brockelmann: Geschichte der arabischen Literature, vol., I., P. 436-438.

(7) Naser. Sayed Hossin: "Sh. Al-Din suhrawardi maqul: "en" A History of philosophy. Nol., 1. Wiesbaden, 1903.

- Mahammad-Iqbal: The Development of metaphysics in persia, p. 121-50.

- Encyclopedia of Islam, S.V. Suhrawardi.

- M. Horten: Philosophic des Islam, Munchen, 1924, pp 120-26.

- Kierkgaard, Soren: The Concept of Dread., p 38-149 (The nots).

(٨) انظر المطارحات والتطبيقات خاصة فقرة ٥٠ من ص ٧٠ نشرة كوريان، حكمة الإشراق، ص ٥١١ وما بعدها طبعة حجر طهران.

(٩) انظر هياكل النور: شرح الدوايني ص ٥٢٥. والسهروردي يشير على تلاميذه بقراءة كتبه الفلسفية البحثية قبل الشروع في قراءة كتابه حكمة الإشراق الشامل للحكمة الذوقية، وهذا واضح في مقدمة كتابه المطارحات ص ١٩٤ وما بعدها.

(10) Roger Gurady: Promesses Del Islam. p. 132.

والكتاب ترجمة عربية للدكتور ذوقان فرقوط بعنوان «وعدو الإسلام».

(١١) رسالة لغة موران وصغير سيمرغ والخرية الغربية وفيها تحليلاً وإفياً لرجمة النفس إلى أصلها النوران وهو ما تعبر عنه نظرية الفيض الإشراقية التي فصل القول فيها السهروردي في كتابه الفلسفي «حكمة الإشراق»، وانظر بعد تحليلي المفصل للرسائل الصوفية، وتحليل هذه الظاهرة فيها.

(١٢) الشهرزوري: نزهة الأرواح ص ١٣٠، ١٣٢ وما بعدها خاصة النص الأخير الذي أورده عن ترجمة حياة السهروردي والذي لخص فيه جوهر الفلسفة الإشراقية عنده، بأنها فلسفة تجمع بين الفكر الفلسفي النظري والمواجيد الصوفية التي تعد دعامة لها في مركب واحد هو الفلسفة الصوفية (الإشراقية).

(١٣) انظر الشهرزوري في نزهة الأرواح وإيراده لأشعار السهروردي، انظر ترجمة حياته في ثلاث رسائل صوفية لشبببب وختك وهي مأخوذة من النص السابق، وانظر تحليلي لأشعار السهروردي في تحليل الرسائل الصوفية.

(١٤) الدكتور محمد علي أوريان أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص ١٢٠ وما بعدها.

(١٥) انظر نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري نسخة مصورة بمكتبة جامعة القاهرة العامة تحت رقم ٢٤٠٣٧ (تاريخ وفلسفة)، وانظر حاجي خليفة: كشف الظنون طبعة فلوجل: في مواضع متفرقة من موارده التي يدخل تحتها اسم كل مصنف بحسب ترتيبه الأبجدي.

(16) H. Corbin: Opera metaphysica et Mystica vol 1., Nitro. Fr. PXIV, XXIV and les motifs zoroastriens dans la phil. de Suhrawardi, Teheran, 1949, P. 17.

(17) H. Ritter: Der Islam, Philologika, p. 270-286.

(18) Massignon: Recueil de Textes Intedits, p. 113.

(١٩) انظر التعريف بهذه الكتب ودراساتها في كتاب أصول الفلسفة الإشراقية: لأستاذنا الدكتور محمد علي أوريان.

(20) Khattak and Spies: Three Treaties on mysticism, intr. p. 10.

(21) Ritter: philogka VII, der Islam, Vol. XXL (19), p. 94.

(22) K. and Spies: Three Treaties on mysticism.

(23) Corbin (H.): Deux Epitres mystiques de Suhrawardi d'Alep.

:Epitre de la modulation du Simorgh et

Epitre de la langue de formes, in revue Hermes, 3e serie III 1939.

(24) Ritter: Der Islam, Phil., pp. 270-286.

(25) Ibid.

(٢٦) تبدأ رسالة الكلمات الذوقية بقول المهوردي، كتاب فيه كلمات ذوقية ونكتات شوقية كتبت بالتماس بعض إخوان التجريد... فاعلم يا أخى أن فائدة التجربة سرعة العودة إلى الوطن الأصلي...، انظر ريتير ذات المرجع السابق.

(٢٧) راجع د. عادل محمود بدر: رسالة في حالة الطفولة، دراسة وترجمة، ط١، دار الحضارة للطباعة. النشر والتوزيع بطنطا، ٢٠٠٠م.

القسم الأول

نص الرسائل

١ - رسالة لغة موران^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

«ربى زدنى علماً»^(٢)

حمداً لمبدع كل شىء، وفى الحقيقة، فإن جميع المخلوقات تتأهب للاعتراف بأن وجود الكل أو وجود كل الأشياء ليس مطلوباً إلا لى تشهد الجواهر^(٣)، وبارك اللهم على محمد المختار سيد أولاد البشر وآله وسلم.

ذلك أن واحداً من الأصدقاء المؤيدين، الذى يمم وجهه شطر الوجود الضعيف قد التمس منى وسألنى أن أكتب قليلاً من العبارات التى تشير إلى قواعد ونهج السلوك، ووعدنى بحفظها عن غير أهلها من الأشخاص - إن شاء الله - وكانت هذه العبارات أو الجمل حكايات تسمى «بلغة النمل» وبالله التوفيق.

الهوامش

(١) لغة موران: لغة النمل.

رسالة صوفية لشهاب الدين السهروردي فارسية الأصل ترجمها أوتو شبيس وختك إلى الإنجليزية في كتاب ثلاث رسائل صوفية مع رسالتي صغير سيمرغ ورسالة الطير، وترجمتها جميعاً إلى العربية لأول مرة فيما يبدو، وترجمت المقدمات التي وضعها شبيس وختك للرسائل كلما كانت موجودة، وأثبت ذلك في نهاية الرسالة. وكتاب ثلاث رسائل صوفية موجود تحت رقم ٤٢٤٥ س بدار الكتب المصرية قسم التسجيل والتواصي.

(٢) قرآن كريم: صورة طه آية ١١٣.

(٣) ترجم شبيس «سراوارست بالفارسية بمعنى Essence التي تعني في الإنجليزية النفس أو الروح أو الجوهر، وأرى أن ترجمتها بالجوهر أقرب إلى الحق، لأنها تدل على أن وجود الأشياء أو الأرواح في عالم الذر، قبل الخلق كانت من أجل مشاهدة كل الأرواح بأن الله هو الخالق وحده وهو الرب وحده، أي جوهر كل الوجود، وهو ما عرّف بميثاق عالم الذر، عندما شهدت الكائنات بأن الله هو الرب وحده، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (سورة الأعراف، آية ١٧٢): فأصبح ذلك عهداً من الكائنات لله تشهد بربوبته لها.

الفصل الأول

من أعماق الظلام برزت قافلة من النمل ذات عدد قليل - مطوقة
الخاصرة - من كمانتها، واستقرت أولاً ثم هامت في الصحراء لكي
تحصل على قوتها. وبالصدفة كانت هناك بعض البراعم النابتة التي
احتلت المنطقة لمشاهدتهم. وفي الصباح حيث قطرات الندى تتساقط
على وجوه البراعم، سألت نملة منهم الأخرى: ما هذا؟ قال البعض
«إن منبع هذه القطرات هو الأرض، وقال الآخرون: «إنها من البحر
وفي حالة احتدام الجدل نهضت وسطهم نملة حاذقة وقالت: «انتظروا
لحظة (لتروا) إن الطريق المائل له جاذبية نحو أصله، وميل للاتحام
بمنبعه. وكل الأشياء إنما تنجذب نحو اختيارها (أو لعل المقصود هو
أنها تنجذب بمحض اختيارها، أو أن اختيارها يجذبها نحو أصلها).
ألا ترون أن طين الأرض مقذوف تجاه مركز الأرض، لأن أصله
حجري ثقيل^(١)، ولأن القاعدة هي: أن كل الأشياء تعود إلى
أصلها^(٢). إن الأرض حفرة ممتدة، والطين في نهاية الأمر يهبط،
وأى شيء تراجع للظلام الخالص يكون ظلاماً أيضاً لأنه مصدره.
وعلى الجانب الآخر فإن النور الأبدى حقيقة تبدو أكثر وضوحاً
بملاحظة الجوهر الشريف (الروح)، والله يحرم أى فرض منطقي في
الاتحاد. وكل ما يلتبس النور إنما جاء من النور.

وفي احتدام(*) المناقشة بين النمل ترعرع دفيء الشمس وازداد
وبدا الندى (ينفض ويتلاشى) من على وجه البراعم. وبعد ذلك
جاءت النمل لتدرك أنها لا تنتمي للأرض (أى القطرات)، ورجحوا
الهواء، كأنما هي تنتمي إليه. «نور على نور يهدي الله لنوه من
يشاء ويضرب الله الأمثال للناس»^(٣) «وإن إلى ربك
المنتهى»^(٤) «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
يرفعه»^(٥).

المواش

- (١) فى الأصل الفارسى: سنكىست وفى الترجمة الإنجليزية: Stone وهى مقالة بالضببط لها طبقاً للمعجم الذهبى الفارسى العربى تأليف الدكتور: محمد النونجى.
- (٢) إشارة إلى نظرية الفيض عند أفلوطين والتى تشكل جوهر ميتافيزيقا الوجود الدورانى عند الشهاب السهروردى.
- (*) مبدأ الطريق الصوفى يظهر فى هذه الفقرات، عندما يدرك الإنسان الحق أن أصله إلهى نورانى.
- (٣) قرآن كريم: سورة النور آية ٣٤.
- (٤) قرآن كريم: سورة النجم آية ٤٢.
- (٥) قرآن كريم: سورة فاطر آية ٧٠.

الفصل الثانى

كانت هناك بعض السلاحف تمتلك وكرًا على الشاطئ. وفى وقت ما كانوا يحدقون على البحر عند استجمامهم. وفى تلك الأثناء كان هناك طائر منقوش يلعب على سطح الماء كعادة الطيور، فكان يغطس أحيانًا - ثم يظهر للعيان. تساءلت واحدة منهم: «أهذا المقبل هوائى أم مائى؟» ثم قالت أخرى: «لو لم يكن مائياً فماذا عساه أن يفعل بالماء؟» ثم قالت ثالثة: «لو أنه مائى لما استطاع الحياة بدون الماء، ولقد قرر القاضى المخلص مادة الحكمة وهى: «لاحظه وانظر وفقاً لأمره فإذا استطاع الحياة بدون الماء فإنه لا يكون مائياً ولا محتاجاً للماء، وبرهان ذلك السمك فإنه عندما يتترك الماء، فحياته لا يمكن أن تستمر. فجأة هبت عاصفة هوجاء فأثارت الماء، وعندئذ انطلق الطائر الصغير إلى الآفاق. إيان ذلك قالوا للقاضى: «إن رضاءنا يتطلب تفسيراً، فاقتبس القاضى قول أبى طالب المكى^(١) قدس الله روحه - عن نبينا عليه الصلاة والسلام - من باب «الوجد والخوف، «حرفياً ما يلى: «عندما أزال ترتيب العقل عنه ورفع عنه الكون والمكان،^(٢) قال «فى حالة الوجد Extase زال المكان عن النبى، وأنه يقول عن حسن صالح (الحسن البصرى) فى باب المحبة، Affection، ناظراً لمقام «الخلّة»: «ظهر له العيان، فطوى له المكان».

والعظماء من البشر إنما يعتبرون الأهواء^(٣) Passions من بين حجب التعقل وأن الجسم كالمكان. والحسين بن منصور يقول فيما يتعلق بالمختار عليه الصلاة والسلام، أنه أغمض العين عن الأين من الأنس^(٤) ويقول أيضاً: الصوفى وراء الكونين وفوق العالمين، ويوافق الجميع على أنه طالما كانت الحجب موجودة لم تزل، فإن المراقبة لا يمكن أن تحقق شيئاً. والنفوس التى تتم لهل المشاهدة إنما هى مخلوقة ومحدثة.

عندئذ صاحبت جميع السلاحف: كيف يمكن لماهية متمكنة فى المكان أن ترفع من المكان، كيف يمكن أن تتحرر من اتجاهاتها الستة؟ أجاب القاضى: إننى رويت القصة تفصيلاً من أجل هذا الغرض، عندئذ صاحبت السلاحف، لقد عزلناك، أنت معزول، ثم قذفته بالطين وعادت إلى وكرها^(٥).

الهوايش

- (١) إشارة إلى كتابه: قوت القلوب .
- (٢) إشارة إلى أن ملكة المعرفة والاتصال الصوفى هو الوجدان والحدس الذاتى وليس العقل .
وذلك وثيق الصلة بما يأتى بعد ذلك .
- (٣) ترجم شيبس كلمة ،هواء الفارسية بكلمة "Passions" الإنجليزية التى تعنى الآلام والأرق - وترجم كلمة هوا هنا بمعنى الأهواء وذلك لصلة الآلام بالعلو الصوفى .
- (٤) راجع أخبار الحلاج والطواسين للحلاج: تحقيق لويس ماسينون .
- (٥) تعبير عن اصطدام الذات الصوفية اللامنتمية بمنطق المجموع ومفاهيمه ، فالفرد له منهج ذاتى نابع من تجربته الوجدانية الفريدة التى تتناقض مع المفهوم العقلى للمجموع .

الفصل الثالث

فى قصر سليمان عليه الصلاة والسلام كانت جميع الطيور حاضرة ما عدا العندليب، لهذا فإن النبى سليمان قد عين طائراً كسفير من أجل أن يخبر العندليب بأنه من الضرورى أن يقابل كل منا الآخر. وعندما أرسل العندليب رسالة لسليمان عليه السلام فإنه لم يغادر عشه، ولكنه تحول إلى رفاقه قائلاً: «إن أمر سليمان عليه السلام فى هذه الحالة لم يكن كذباً، إنه وعد باللقاء. ولما كان عشنا لا يسعه، فإن اللقاء لا يمكن بالداخل، لو كان هو خارجه، وليس هناك طريق آخر لذلك.

فصاح شيخ بينهم: «إذ الوعد يوم يلقونه، بالحقيقة والإعلان» كل لدينا محضرون»^(١) «وإن إلينا إياهم»^(٢) «فى مقعد صدق عند مليك مقتدر»^(٣) يصبح حقيقة ويكون هذا هو الطريق: حيث أن عشنا لا يسع الملك سليمان فعلى أن نترك العش ونذهب له، فأى مقابلة أخرى (سوف تكون مستحيلة).

ولقد سئل الجنيد رحمة الله عليه: «ما التصوف؟»، فأشدد هذا البيت من الشعر:

وغنى لى من القلب وغنيت كما غنى

وكنا حيثما كانوا وكانوا حيثما كنا^(٤)

المواش

(١) قرآن كريم: سورة يس آية ٣٢ .

(٢) قرآن كريم: سورة الغاشية آية ٢٥ .

(٣) قرآن كريم: سورة القمر آية ٥٥ .

(٤) يرسم هذا الفصل جوهر الطريق الصوفى الذى يركز على الذهاب إلى الله، حيث يكون الصوفى وحده مع الله وحده، وحيث تصبح العلاقة بينهما علاقة وجد تنتهى بأن يجد الصوفى ربه فى كل مكان، إذ يصبح كل شىء إشارة عليه سبحانه. وفى غضون الفصل ينفى السهروردى مذهب الحلول Incarnation إذ الله تعالى لا يمكن أن يحل فى العبد.

الفصل الرابع

كان الملك كيخسرو يمتلك كوثرًا لإظهار العالم، حيث كان يحب أن يبحث هناك. ولقد رأى الكون وأصبح عارفًا بالأشياء الخفية. ولقد صنع الكوثر، بواسطة عبد، على هيئة مخروط. وبعد ذلك وضعه بحيث يمكن فتحه وغلقه بطريقة آلية.

وعندما أراد رؤية أحد الأشياء المخفية فتح الغطاء. وعندما فتح جميع المعلقات فإنها لم تظهر، وعندما قام بإغلاقها ظهرت من الآلة الدوارة. وعندما كانت الشمس في منتصف السماء وضع الكوثر في مواجهتها، وعندما سقط ضوء الشمس عليها، فإن كل رسومات وخطوط العالم ظهرت هناك. «وإذا الأرض مدت وألقت ما فيها وتخلت وأذنت لربها وحقت، يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحًا فملاقية»^(١)

«لا تخفى منكم خافية»^(٢)، «علمت نفس ما قدمت وأخرت»^(٣).

شعر:

ولما سمعت من سيدى وصف كوثر جم
لقد كنت أنا نفس كوب جم لإظهار العالم

شعر:

وتكلموا عن كوب إظهار العالم
وملابسنا الصوفية هي ذاتها الكوثر القديم المدفون
وهذا من الجنيد، طوارق أنوار تلوح إذا بدت،
فأضواء الليل الساطعة تلوح وتلمع عندما تظهر.^(٤)
فعندما تظهر أضواء الليل الساطعة فإنها تلوح وتلمع.

الهوامش

- (١) قرآن كريم: سورة الإنشاق آيات: ٣، ٤، ٥، ٦.
- (٢) قرآن كريم: سورة الحاقة آية ١٨ وهي في الأصل الفارسي، لا تخفى ملك خافية، وهي ناقصة «يومئذ تعرضون...»
- (٣) قرآن كريم: سورة الإنفطار آية ٥.
- (٤) يشير هذا الفصل أن الذات الصوفية للحقة تنعكس عليها أنوار الحقائق الخفية.

الفصل الخامس

شخص ما يصبح صديقاً لأحد ملوك جنوه قال له ،كيف أراك؟
أجاب هو إذا أردت أن تحظى بميزة رؤيانا، ضع بعض البخور في
النار وألقى بعيداً بقطع الحديد الموجودة في المنزل، والمعادن السبعة
التي تنتج صوتاً وضوضاء . «والرجز فأهجر»^(١) وأمحو كل شيء
يسبب ضوضاء في ثبات ورقة «واصفح عنهم وقل سلام» .

ثم أنظر إلى الشباك بعد الجلوس في دائرة واحرق البخور، عندئذ .

أما الآخرون: لغيرهم مثل السؤ: ^(٢)

سألوا الجنيد ^(٣) رحمه الله: «ما التصوف؟» فأجاب «هم أهل بيت لا
يدخل فيه غيرهم» . والخواجة أبو سعيد الخراز رحمه الله قال ^(*):

وقامت صفاتي للمليك بأسرها

وغابت صفاتي حين غبت من الحبس

وغاب الذي من أجله كان غيبتى

فذاك فنانى فافهموا يا بنى الحس

وفى رده على واحد قال هذا البيت:

أتية فلا أدري من التيه من أنا

سوى ما يقول الناس فى وفى جنس

وقال أحد الصوفية العظماء ، اقطع العلائق وجرد من العوائق حتى
تشهد رب الخلائق ، ، وقال ، عندما تفعل ذلك فى جميع أحوالك ،
﴿أشرفت الأرض بنور ربها وقضى بينهم بالحق﴾^(٤) ﴿وقيل
الحمد لله رب العالمين﴾ (نفس الآية) سلام على تلك المعاهد إنها
شريعة وردى ومهبط شمالي ،(*) .

المواش

- (١) قرآن كريم: سورة المدثر آية ٥.
(٢) وردت هكذا في الأصل أما الآية القرآنية فهي «الذين لا يؤمنون مثل المؤمن...» آية ٦٠ من سورة النحل وليست الآية ٦٢ كما ذكر شبين وختك ص ١٨ من الترجمة الإنجليزية.

(٣) الجنيد: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد القواريري ولد على الأرجح حوالي ٢١٥هـ، ٨٣٠م في بغداد وشب فيها، وأصل أسرته من نهاوند، كان ابن لأخ السرى السقطي (المتوفى ٢٥٣هـ) وكان تلميذه كما تتلمذ على الحارث المحاسبى وأبى يزيد البسطامي، وكان صوفياً متكلماً ولقب «بسيد الطائفة» و «طاووس العلماء» وكان صوفياً يقول: «يفضل صفاء النفس على الإغراق في الصوفية»، وكان متكلماً يقول: «بأن معرفة الله لا تأتي إلا بطريق العقل» وتوفي حوالي ٢٩٨هـ ٩١٠م في بغداد. انظر فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي ج ٢ ص ٤٥٤ ترجمة د. محمود فهمي حجازي، د. فهمي أبو الفضل، وكتب ماسليون: بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين باريس ١٩٢٢ ص ٢٧٣، ومجموعة نصوص ص ٤٩، قارن: د. عادل محمود بدر، خطاب الهوية في رسائل الجنيد الصوفية، دار المصطفى للطباعة والنشر بطنطا، ط ١، ٢٠٠٣م.

(*) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، أصله من بغداد، ولا نعلم عن حياته إلا القليل، وتتفق المصادر على أنه أول من قال بالرأى في «الفناء والبقاء» ويقال أن كتابه المسمى «بكتاب السر» قد أحدث لجبا في بغداد، فاضطر للرحيل أول الأمر إلى بخارى ثم إلى القاهرة بوفيهما التقى بذنون المصري والجنيد، وتوفي بالقاهرة ٢٧٩هـ أو ٢٨٦هـ وله كتاب يسمى «بالصدق» حققه آريري وترجمه إلى اللغة الإنجليزية، ثم حققه د. عبد الحليم محمود بعد ذلك وله كتاب «الصفات والضيء...» الخ أنظر ماسليون بحث في أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين ص ٢٧٠-٢٧٣، ومجموعة رسائل أو نصوص خاصة بالتصوف الإسلامي ص ٤٢ وانظر في ترجمته طبقات الصوفية للمسلمي ص ٢٢٨، ٢٣٢ طبعة ليدن، حلية الأولياء للأصفهاني ج ١٠ ص ٢٤٦، ٢٤٩، شذرات الذهب لابن العماد ج ٢ ص ١٩٢، ١٩٣ وانظر فؤاد سزكين: تاريخ

الفصل السادس

فى زمن ما انقلبى بعض الخفافيش بعداء نحو الحرياء؁ وأصبح الحقد بينهما صارخاً؁ إذ انتهك النزاع بينهما الحد. وعندما غطت ظلمة الليل سطح القبة الزرقاء؁ ولما ذهبى الشمس للغروب؁ قررت الخفافيش فى اجتماعها وضع محاولة ضد الحرياء وأخذها أسيرة مثل الجنود؁ وذلك من أجل عقابها وفقاً لرغبة فى قلوبهم؁ ولينتقموا منها قتلاً.

ولما حان وقت تدبيرهم خرجوا وسحبوا الحرياء الفقيرة إلى منزل محتنتهم بمساعدة ومعاونة واحد آخر؁ واحتفظوا بها أسيرة لتلك الليلة. وفى الصباح قالوا ما هو أسلوب عقاب هذه الحرياء؟ فوافقوا كلهم على قتلها؁ ثم استشاروا واحداً آخر على الطريقة (طريقة العقاب) واتفقوا على أنه لا عقاب لها أسوأ من النظر إلى الشمس.

وتمنت الحرياء من قلبها هذا الموت؁ وابتهلت إلى الله أن يحدث:

والحسين بن منصور الحلاج يقول:

أقتلونى يا ثقاتى فإن فى قتلى حياتى

وفى حياتى موتى وفى موتى حياتى^(١)

وعندما أشرقت الشمس ألقوها خارج منزلهم التعس Misfortun من أجل تعذيبها بأشعة الشمس. هذا العذاب كان يفعمها نشاطاً، وكان يمدّها «بعدم التفكير في ذلك الذي ذبح Slain في الله، فصار شهيداً» «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله»^(٢).

وفي الحقيقة أن الخفافيش لو أدركت كم من اللطف نعمت به تلك الحرياء، وكم من الخطأ قد ارتكبو لأنها (أى الحرياء) قد أفقدتهم متعتهم، فإنهم سيموتون غضباً. وأبو سليمان الداراني^(٣) يقول: «لو علم الغافلون Headless ما فاتهم من لذة العارفين لماتوا كمداً»^(٤).

المواضع

- (١) ديوان الحلاج: ص ١٠٦ تحقيق ونشر ماسيلون وترجمه للفرنسية سنة ١٩٣١ م.
- (٢) قرآن كريم: سورة آل عمران (٣) آية ١٦٩ وذكر شبس خطأ أنها الآية ١٦٣.
- (٣) هو أبو سليمان عبد الرحمن الداراني ولد في ١٤٠ هـ وتوفي ٢١٥ هـ، ولد في واسط وتركها حوالي ١٨٠ هـ واستقر في دراية. ولقد جمع تلميذه أحمد الهواري كتب أستاذه وصنفها بعد موته. انظر ماسيلون أصول المصطلح الفنى، ص ١٩٧.
- (*) يشير الفصل السادس إلى تفرد الصوفى وصراعه مع العامة، وتضحيقه في سبيل الألوهية، وإفناء كل التعيينات الحسية التي تعوق سبيل الصوفى المتفرد للوصول إلى الحق، ذلك المحو الذى لا يبلغ جوهره إلا بالموت في سبيل الحقيقة، ذلك الموت الذى تتحقق معه أعلى صور اللذة للذات الصوفية، وهو تصوف الحلاج وطريقه وكذا السهروردي.

الفصل السابع

ذات مرة سقط هدهد وهو فى طريقه بين الجن وحط فى عشهم . ولقد عرف الهدهد بتطرفه ونظره الثاقب . أما الجن فقد كانت متبلدة الذهن ، كما فى القصة التى تروى ولايتهم والمعروفة جيداً عند العرب . ولقد قضى الهدهد الليل فى عشهم وسأله عن كل أخباره . وفى الصباح جهز الهدهد نفسه للرحيل وقرر الذهاب . عندئذ قالت الجن : يا تعيس ما هذا المجد الذى قدمت ؟ هل تسافر فى النهار ؟ أجاب الهدهد : أهذا شئ غريب ؟! كل التحركات تتم فى النهار ، قالت الجن : ربما تكون قد جننت كيف يستطيع أحد رؤية شئ فى النهار المظلم عندما تميل الشمس نحو الغروب ؟ ، أجاب هو : إنها تماماً العكس . فعندكم كل أضواء هذا العالم تأتى خلال ضوء الشمس . وجميع الأغراض المضيلة إنما تستمد ضوءها منه . لقد سموها عين الشمس لأنها مصدر النور .

لقد أجبروه (ليشرح) كيف يمكن لأى شخص أن يرى شئ فى النهار فأجاب : «عند تخيل الأشياء ، فإننا نربطها بأنفسنا ، وجميع الأشخاص يرون فى النهار ويعاينون ، أما رؤيتى فتكون وأنا فى عالم المشاهدة عندما تزال عن عيني كل الأقنعة . وعلى الرغم من شكوكى ، فإننى أدرك لمعان الأسطح عن طريق إلهامى .

ولقد بدأت الجن فى العويل - عند سماع هذه القصة - وأحدثوا جلبة وقال أحدهم للآخر: «إن هذا الطائر يؤكد حدة ذهنه خلال النهار على حين أن هناك فرض مبدئى بالعمى، وفى الحال هاجموا عيون الهدهد بمناقيرهم ومخالبهم وسبوه وأطلقوا عليه اسم «واحد يرى خلال النهار» (فلأن الجن لا ترى نهاراً، إذ تختلف طبيعتهم عن طبيعة الهدهد لذا هاجموه لأنهم لم يتخلوا وفق طبيعتهم أن يرى أحد نهاراً، هذا هو حال الصوفى أو الموجود الفرد مع العامة) - لأن غباؤهم كان غشاوة لهم. إنهم قالوا: أنك إذا لم تتب فهناك خوف من موتك، فكر الهدهد: «إننى إذا لم أنسحب فإنهم سوف يقتلوننى لأنهم غالباً ما جرحوا عيني، والموت والعمى سوف يأتيان متتابعان، فتلقى الإلهام Inspiration «خاطب الناس على قدر عقولهم، وعلى الفور أغلق عينيه وقال: «هنا لأتى معكم فإننى أعمى؟! ولما وجدوا أن الأمور كذلك - توافقت معهم - فقد أمسكوا عن الهجوم والخفقان ولقد توصل الهدهد إلى العرض (الجارى بين الجن) «إفشاء السر الإلهى كفر، وإفشاء سر القدر معصية، وإعلان السر كفر».

وحتى وقت الرحيل تعود الهدهد العمى بصعوبات بالغة وهو يقول:

«فى مرات عديدة قلت أنى سأفشى السر

كلما كانت هناك فى العالم أسرار

ولكن بعيداً عن الخوف من السيف وصفعان الرقبة

هناك آلاف الأربطة تعقد لسانى

عندئذ كان حزينا Distressed فى نفسه وقال «إن فى بيت حبيبي

لعلماً جماً لو أجد له حمله «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً، والآية

نقول ﴿أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ﴾^(١).

﴿وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ
مَعْلُومٍ﴾^(٢)^(٣).

(١) قرآن كريم: سورة النمل آية ٢٥ .

(٢) قرآن كريم: سورة الحجر رقم (١٥) آية ٢١ ولقد ذكرها شبيس خطأ أنها الآية ٢٧ .

(*) يشير الفصل السابع إلى الهوة التي تفصل بين منهج الذات الصوفية والواقع، وأنه بمنهجه الوجودي وأفكاره الذاتية غريب في وسط الوجود - في - العالم . هو هذا التناقض الذي يوقعه في أحبال الهجوم الذي ينتهي بقتله لمخالفته آراء الظاهر وهي حالة صاحبنا، فهناك تناقض بين منهج الحقيقة الباطنة، ومنهج العقل الظاهر، وهو يشير إلى أن الإمساك عن إفشاء الحقيقة الذاتية واجب في بعض الأحيان، وإن كان هذا هو رأى الظاهر دومًا . والفصل يؤكد على الصراع الرهيب بين الذات الصوفية المفردة والمجموع، تلك الذات التي تشرب الحقيقة من عين الأبدية، وتلك هي مأساة العلاج والسهووردي معًا .

الفصل الثامن (١)

امتلك ملك حديقة لم تخل أبداً من الرياحين الحلوة والخضرة وأماكن المتعة فى كل فصول السنة الأربعة . كانت الجداول العظيمة تجرى هناك، وأنواع مختلفة من الطيور تبعث ألحاناً مختلفة على جانبي الأفرع . وكل لحظة تخطر للعقل، وكل جمال يمكن أن يتصوره خيال، كان موجوداً فى تلك الحديقة، وفوق كل ذلك كان هناك عدداً من الطاووس متطرفة فى جمالها ودمائها ورقتها حيث ولدت ونشأت هناك، وفى يوم نادى الملك طاووساً منها وأمره أن يخطب جلده حيث لا تظهر ألوان ريشه وتصبح مرئية، ولم يستطع ملاحظة هذا الجمال على الرغم من أنه كثيراً ما حاول - وطبقاً لأوامره الملكية وضعت سلة عليه فى الحديقة والتي لم يكن بها سوى فتحة واحدة وضعوا من خلالها حبة دخن بغرض إحكامه وتدبير رزقه . ومرت أوقات ونسى الطاووس Peacock نفسه، والمملكة والحديقة والطاووس الأخرى، ونظر إلى نفسه فلم يستطع رؤية أى شيء ما عدا الجلد القذر البالى، والسكنى المظلمة الغير مستقرة .

واقنع الطاووس بذلك وأيقن بعقله أنه ليست هناك من أرض أكبر من قاعدة تلك السلة، ولذا فقد أيقن أنه إذا ما حاول أى فرد أن تكون

له متعة ومنزل وقداسة خلف ذلك (عالم السلة أو الكهف) فإنها ستكون بدعة مطلقة وتخطب كامل وجهل خالص (أى أنه ليس وراء عالم السلة شيء). ولكن على الرغم من ذلك، فكلما هبت ريح واستقبل رائحة الأزهار والأشجار والورود والبنفسج والياسمين والرياحين المختلفة، خلال تلك الفتحة، فإنه كان يجد متعة غريبة. عندئذ اضطرب داخله وجرب متعة الطيران، وشعر برغبة فى داخله، ولكنه لم يعرف من أين جاءت هذه الرغبة، ورغم تلك فلم يرى نفسه سوى جلد، وأن العالم لا يتعدى السلة، وأن الطعام لا يتعدى حبة الدخن. لقد نسى كل شيء.

ولكنه فى بعض الأحيان وعند سماعه أصوات الطواويس، وألحان الطيور الأخرى فإن رغبته وهواه أصبحا واضحين، ولكنه لم يصبح عليماً خلال أصوات الطيور أو هبوب نسيمات الصبا أو همسات الصباح.

وفى يوم ما استمع إلى ما يلى:

هبت على صبا يكاد يقول

إنى إليك من الحبيب رسول

ولفترة طويلة ظل متأملاً رائحة النسيمات الحلوة، ومن أين تأتى هذه الأصوات الشجية:

يا أيها البرق الذى تلمع

من أى أكناف الحمى تسطع

ولم يستطع أن يفهم أسباب السعادة التى تعتريه خلال تلك الأوقات:

ولو أن ليلي العامرية سلمت

على ودوني تربة وصفائح

تسلمت تسليم البشاشة أوزقاً

إليها صدى من جانب القبر صائح^(٢)

كان جهله يرجع إلى نسيانه^(٣) لذاته ووطنه «نسوا الله فأنساهم أنفسهم»^(٤) وفي كل وقت كان يأتيه ريح أو صوت من الحديقة، كان يشعر معه برغبة دون تعقل أو تبصر بسببها:

سرى برق المعرفة بعد وهن فبات برامه^(٥) يصف الكلالا

شيماً ركباً وأفراساً وإبلأً وزاد فكاد أن يشجو الرحالا^(٦)

وظل على هذه الحالة عدة أيام حتى أمر الملك في يوم بأن أحضروا الطائر وأطلقوه حراً من السلة ومن الجلد، «إنما هي زجرة واحدة»^(٧) «فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون»^(٨)، «وإذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور إن ربهم بهم يومئذ لخبير»^(٩).

وعندما أصبح الطاووس خارج الحجب التي رآها: «نفسه في الحديقة، ألوانه، الحديقة، الأزهار، الأشكال، إمتداد العالم، القدرة على المشي وال الطيران، أصوات وألحان الطيور الأخرى»، فإنه قد ظل مندهشاً حول خوفه وحسرتة، وشعر بالأسف «يا حسرة على ما فرطت في جنب الله»^(١٠) «فكشفنا عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد»^(١١) «قلولا إذا بلغت الحلقوم وأنتم حينئذ تنظرون ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون»^(١٢) «كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون»^(١٣).

الهوامش

(١) هذا الفصل يشير كيف أن الإنغماس في الوجود الحسى وتزعاجاته إنما يبعد الموجود عن وجوده الأصيل، فيفقد ذاته، وفقدان الذات يعنى تموضعها وضياها في قبضة الوجود - فى - العالم وبالتالي بعدها عن وجودها الدورانى الأصيل. ولذا فعلى الذات أن تنبيه إلى نبض الإشارات الإلهية - الموجودة فى كل لحظة من لمحات الوجود، وأن تسمع نداء الضمير الهامس فى داخلها، فهو صوت نداء الله للإنسان من أجل العودة إلى الذات وامتلاكها وبالتالي الوصول إلى الحقيقة.

(٢) ورد فى ديوان مجنون ليلى.

(٣) يؤكد السهروردي هنا على أن معرفة الذات هى الطريق الموصول، إلى الحقيقة الإلهية، بمعنى أن الحقيقة لن تصبح كذلك بالنسبة إليها إلا إذا قصدت إليها بوجد وعاطفة، فبدأ المعرفة بالحقيقة ومعانقتها هو معرفة الذات بوصفها نوراً إلهياً.

(٤) قرآن كريم: سورة الشورى رقم ٥٩ آية رقم ٢٠.

(٥) برامه: اسم مكان.

(٦) الأبيات وردت فى ديوان أبى العلاء المعرى «سقط الزند» طبعة القاهرة ١٣٠٣هـ، ص ٢٣.

(٧) قرآن كريم: سورة النازعات آية ١٣.

(٨) قرآن كريم: سورة يس آية رقم ٥١.

(٩) قرآن كريم: سورة العاديات آيات ٩، ١٠، ١١.

(١٠) قرآن كريم: سورة الزمر آية ٥٦.

(١١) قرآن كريم: سورة ق آية ٢٢.

(١٢) قرآن كريم: سورة الواقعة آيات ٨٣، ٨٤، ٨٥.

(١٣) قرآن كريم: سورة التكاثر آية ٣، ٤.

الفصل التاسع^(١)

تحدثت كل النجوم والكواكب إلى إدريس (عليه السلام) لقد سأل القمر: لماذا يقل ضوؤك أحياناً، ويزداد أحياناً أخرى؟ فأجابه: «اعرف أنت! إن جسمي أسود ولكنه لامع، ولا أملك ضوءاً، ولكن عندما أكون مقابلاً (مواجهاً) للشمس بنسبة ما من المقابلة، تعادل نورها، فإن نورها يظهر على مرآة جسدي كمثل أشكال الأجسام التي تظهر على المرآة». وعندما جلست للمواجهة الكبرى تقدمت من الدرك الأسفل للقمر الجديد إلى ذروة القمر الكامل، فسأله إدريس: كم من الصداقة بينك وبينها؟ أجابه القمر: «إلى حد ما بحيث أنني إذا نظرت إلى نفسي وقت المواجهة رأيت الشمس بسبب صورة الشمس الجلية على، حتى أن كل حنو Smpphthness لسطحي ولمعان لوجهي اختلط بنورها، ولذا فإنني كلما نظرت إلى نفسي رأيت الشمس في كل وقت، ألا ترى لو أن مرآة وضعت أمام الشمس، فإن الشمس ستبدو عليها؟ ولو فرضنا أن مرآة قد امتلكت عيوناً - بأمر إلهي - ونظرت إلى ذاتها في مواجهة الشمس فإنها لن ترى، ولكنها سوف تقول: «أنا الشمس، لأنها لن ترى في ذاتها شيئاً سوى الشمس». وإذا قالت: «أنا الحق، أو سبحاني ما أعظم شأنى»،^(٢) فعذرها يجب أن يقبل، حتى توهمت «لما دنوت أنك أنى».

- (١) فى هذا الفصل يصور السهروردى نهاية طريق العشق والوصول إلى الله ومعاينة الحقيقة بعد المعروج الصوفى حيث تنطق الذات الصوفية بالهبة بلسان الحق على لسانها وتحدث الإحالة بين الذات الناسوتية والذات الإلهية حيث يخلع (الأنا الإلهى) صفاته على (الأنا الناسوتى) فيصبح عبداً ريانياً فى مقام «كن» وذلك وثيق الصلة برسالة كلمات نوقية ونكتات شوقية، ما جاء فى المخطوطة رقم ١٨٩ تصوف تيمور، ٣٩٩ حكمة وفلسفة (رسالة فى التصوف للسهروردى) وفيها يتحدث السهروردى يتحدث صاحبنا عن ندرج القمر من حضيض الهلالية إلى أوج البدرية حتى يهتف «أنا الشمس» وهو نفس المضمون.
- (٢) الأولى قوله الحلاج والثانى لأبى يزيد البسطامى. انظر ماسينون: بحث فى نشأة

الفصل العاشر

إذا فرضنا وجود شخص يعيش في منزل، وكان المنزل في اتجاه ما، فإنه يكون أيضاً في اتجاهه. وهذا يستلزم نفى الجهة في هذا السبيل «فرغ لي بيتاً ، أنا عند المنكسرة قلوبهم، فالله حر من الاتجاه والمكان. إن فرض المعارضين خاطئ أعنى، «فعلى قدر أهل العزائم تأتى العزائم». وكل شيء في البيت إنما يشابه أرض الله، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»^(١) وأبداً لا يمكن أن يكون البيت وأرض الله شيئاً واحداً^(٢).

- (١) قرآن كريم: سورة الشورى آية ١١ ونكرها شبيهاً خطأ أنها الآية ٩ من سورة رقم ٤٢ .
- (٢) الفصل العاشر ملخص جداً، والأشياء الممنوحة فيه ضرورية لأثر تطور أفكار السهروردي، وهو مكتوب من أجل دحض آراء أولئك الذين يقيدون الله في الاتجاهات أو يجعلون له اتجاهًا. فهم يقولون إن المعرفة الإلهية - وليس الله ذاته - حاضرة في كل مكان. وطبقاً لقول السهروردي فإنهم يكونوا قد أنزلوا الله تعالى من مكانه اللانهائي أو عرشه. إن السهروردي يقابل حججهم قائلاً: «إن الله لا يوجد في مكان، وإنه ليس له اتجاهات لأن الذي يعيش في منزل يكون له اتجاهات لأن المنزل له اتجاهات». ولقد برهن بالبرهان السليبي طبقاً للقول «فرغ لى بيتاً أنا عند المنكسرة قلوبهم، وهم فوق ذلك إنما ينكرون خلاف أولئك حول أن كل الأشياء في المنزل تشابه أرض الله، والتي عبر عنها بقوله على قدر أهل العزائم وطبقاً للآية القرآنية «ليس كمثله شيء، واشتمل ذلك على أن المنزل وسيد المنزل ليسا واحداً وتبع هذا الاستنتاج أن الله حر من المكان والاتجاه. وحرية الله مرتكزة أيضاً مع توجيه الصوفى.

الفصل الحادي عشر

كل ما هو نافع وجذاب يكون سيئاً، وكل ما هو قناع في الطريق يصبح علامة على كفر الرجال. إن تكون راضياً بالنفس خلال ما تطلبه وتفعله فذلك ضعف ووهن في ممر السفر (الصوفى). وإن تكن مسروراً بنفسك فهذا هو الباطل Vanity، مع أنه في حساب الحقيقة، فإن تحويل وجهك تجاه الله كلية هو التحرر^(١).

المواضع

(١) إنه يدعو إلى محو كافة التعيينات الحسية لتصل إلى الإيمان فالإيمان الحق مرتبط بمحو الحس، وخلال ذلك لا يكون المرء راضياً عما فعل بل قلق على نتيجة أفعاله، لأن لكل مرحلة تعييناتها التي يجب محوها... هذا المحو الذي يصل بالذات الصوفية في منتهائها إلى الحرية الحقة.. التي تعني أن يكون الصوفي وحده كلية مع الله وحده .

الفصل الثامن عشر

وضع أحد الحمقى ضوءاً أمام الشمس ثم قال: «يا أمى، الشمس جعلت أضواءنا مرئية، فردت: «فلو أنها انطلقت من المنزل، خاصة بالقرب من الشمس، فلن يبقى شيء وسوف تتلاشى الأضواء ويريقها»، ولكن عندما يرى شخص شيئاً كبيراً فإنه سيكون شيئاً ضئيلاً بالمقارنة معه. والشخص الذى يطرق منزلاً من خيوط الشمس لا يمكنه أن يرى شيئاً مع أن المنزل منير «كل من عليها فإن ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»^(١)، لا كل شيء ما خلا الله باطل»^(٢)، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم^(٣)»^(*).

تمت رسالة لغة موران

بحمد الله تعالى

الهوامش

- (١) قرآن كريم: سورة الرحمن آية ٢٦، ٢٧ .
- (٢) شعر لببئد الجاهلى وبقيّة البيت هو «وكل نعيم لا محالة زائل» .
- (٣) قرآن كريم: سورة الحديد آية ٣ .
- (*) وهذا الفصل الثانى عشر يؤكد حقيقة بقاء الله أبداً، فهو وحده الباقي وكل شىء عارض .

٢ - رسالة صغير سيمرغ^(١) بسم الله الرحمن الرحيم وبه الدول والقوة

حمداً لواهب الحياة ومبدع الموجودات والصلاة والبركة على سيد الأنبياء، وصاحب النبوة الظاهرة، وسيد الشريعة الكبرى، والهادى للطريق الأمثل، محمد المصطفى عليه الصلاة والسلام. أما بعد: فهذه مجموعة من الجمل القليلة كتبتها عن حالات إخوان التجريد (والعزلة) ووصف ذلك حددته فى قسمين:

القسم الأول: عن البدايات

والقسم الثانى: عن النهايات

وهذه الرسالة سميتها «صغير سيمرغ» ذلك الذى لا يملك لساناً أو لغة، ويقاونا هو من أجل إعطاء مقدمة عن أحوال ومساائل هذا الطائر الجدير بالاحترام وكذلك إقامته: فهو طائر مشرق العقل يظهر لأى إنسان يذهب إلى جبل قاف فى فصل الربيع، وهو يعتزل عشه وينتف ريشه بمنقاره عند ريك كآلف سنة مما تعدون^(٢) وهذه الألف من السنين تصبح فى عيون أهل الحقيقة مثل فجر يبرز من الشرق حيث المملكة الإلهية - فى هذا الوقت يصبح السيمرغ موقظاً للغافلين. إن إقامته فى جبل قاف^(٣). وملاحظته تصل للجميع، على

الرغم من قلة سامعيها. فالجميع معه، والجميع ليسوا معه، كما يقول الشاعر:

أنتم معنا ولم تكونوا لنا

وأنتم روحنا ولذا فأنتم محجوبون

وظله هو الرعاية الروحية للمعذبين الذين وقعوا في نير دوامه أمراض الضمور والاستسقاء، وهو يفيد مرضى الجذام وينزع ألوان الأسى المختلفة. ويطير السيمرغ بلا حركة، ويخلق بلا سفر، كما أنه يقترب متخطياً حواجز البعد. ولكنى أعرفك، تلك هي جميع الألوان فيه على الرغم من عدم تلونه، وعشه في الشرق والغرب أيضاً لا يخلو منه أبداً. وتحتل كل هذه الحالات مكانها بداخله وهو - في ذات الوقت - حر منها جميعاً، فكلها تملؤه وهو فارغ منها جميعاً. وتنبثق كل العلوم من ملاحظة ذلك الطائر. وفوق هذا كله فإن كل الآلات الموسيقية مثل الأرجون (الآلات الموسيقية العجيبة) وغيرها قد اشتقت من صوت ذلك الطائر كما يقول الشاعر:

لأنك لن ترى سليمان أبداً

فكيف تعرف لغة الطيور

من النار طعامه، ولو أن واحداً ربط ريشة مع إغفاله لتلك الريشات الموجودة على جناحه الأيمن، عندئذ تبتعد النار، فإذا شاهد (شخص) ذلك، فإنه يطلب برهاناً أمام النار. إن الصباح المنسم إنما يأتي من تنفسه، ولذا فإن المحبين يروون له أسرار قلوبهم وعقولهم، وجميع الأشياء المكتوبة هنا مخفية (يقصد أن ما هو مكتوب هنا يختلف عما هو كامن في الباطن) عما هو كامن في الصدر، وجزءاً منها يعتبر موجزاً لحسابه وملاحظته.

- (١) السيمرغ الصوفى: إشارة إلى روح القدس (أنظر. د. عبد الرحمن بدوي في شخصيات قلقة) ورسالة صفيير سيمرغ هي ضمن كتاب ثلاثة رسائل صوفية للسهروردي والذي صنفه وترجمه إلى الانجليزية شبيس وخنك وهذه هي ترجمتي العربية. (أنظر أيضا مادة سيمرغ الموسوعة الإسلامية (دائرة المعارف الإسلامية مادة سيمرغ).
(٣) قرآن كريم: سورة الحج آية ٤٧.
(٣) جبل قاف: في بغداد.

C.F. Encyclopaedia of Islam, S.V. Qaf and Hibbatudinash-shahrstani, Jabal Qaf. Baghdad, 1346. From Spies, and K. on Three Treatises., P.28.

أولاً: القسم الأول: في البدايات الفصل الأول: في فضيلة هذا العلم علي جميع العلوم

من جميع الجهات يمكننا القول أن المعلوم الشريف (أى علم القلب الشريف) له الأفضلية على العلوم الأخرى لأكثر من سبب.

أولاً: لأن المعلوم (بالنسبة للقلب) سيكون أرفع وأكثر بروزاً، وعلى سبيل المثال فصياعة الذهب تكون أفضل من صنع - حزمة سروج - ببراعة، ذلك بفضل بالنسبة للذهب والأشياء الأخرى كالخشب والصوف.

ثانياً: لأن حجج هذا العلم أقوى من أية حجج للعلوم الأخرى.

ثالثاً: لأن العمل فى تلك المسألة سيكون أكثر خطورة وأعظم ميزة، وبالمقارنة مع العلوم الأخرى نجد أن جميع أدلة الأفضلية وعلامات الترجيح موجودة فى هذا العلم. وبملاحظة «المعروف، والمعلوم، يبدو أن هدف هذا العلم هو الحقيقة، وأنه من غير الممكن مقارنة الأشياء الأخرى الموجودة بجلال هذا العلم وعظمته. وبالنظر إلى تحقيق الدليل وتأييد البرهان، فإنه من الراسخ أن المشاهدة أقوى من الجدل»^(١).

وعلماء الكلام يعتقدون، أنه مما يتفق مع الشرع، أن الحق تعالى

سوف يعطى الإنسان العلم الضرورى عن صفاته ووجوده، ولأن ذلك (علم) شرعى، فاكتماب معرفة من هذا النوع يقيناً أرفع من تلك المعرفة التى تتطلب حمل مشاكل الملاحظة وجهود التعقل، والهبوط إلى مواقع الشك وإقامة الشكوك. وأحد الصوفية سئل مرة، ما الدليل على وجود الصانع؟ أجاب: «بالنسبة لى لقد أغنى الصباح عن المصباح، وواحد آخر من الصوفية قال أيضاً «أن المظهر الخارجى للفرد الذى يبحث عن الحقيقة من خلال ألوان الجدل يكون مثل الباحث عن الشمس بواسطة المصباح، ولأن علماء الأصول قد قبلوا ووافقوا على أن الحق تعالى - فى العالم الآخر سوف يوهب الإنسان إدراك الكشف ليرى الله تعالى بلا واسطة، بلا جدل، بلا برهان وتنبه، وبلا اعتبارات مع أهل الحقيقة. وطبقاً لهذه المبادئ تنشأ إدراكات من هذا النوع فى قلب الإنسان لكى يراه (الله تعالى) فى هذا العالم بدون أى توسط أو برهان. وذلك طبقاً لما يقول عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - رأى قلبى ربى، وعلى - كرم الله وجهه - يقول: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً». وليس مناسباً هنا تفصيل الأسرار المحجوبة فى مثل هذا المقام وينظرنا إلى الأهمية - فما من شك - أنه بالنسبة للإنسان، ليس هناك أكثر من السعادة العظمى. وبالأحرى فلا يمكن بحث جميع المطالب فى رسالة مختصرة. أما أعظم معانى النجاح فتكون فى المعرفة. ولذلك فإنه من كل النواحي يثبت لنا أن المعرفة (الصوفية) أرفع من كل المعارف.. والجنيد^(٢) - رحمة الله - قال: «لو أننى أعرف - أنه فى هذا العالم - تحت السماء يوجد علم أشرف من تلك المعرفة التى عاينها المحققون، لشغلت نفسى بشرائه، وكنت قد اجتهدت لإيجاد أفضل الطرق حتى أفوز به».

الهوامش

- (١) يحاول السهروردي هنا أن يوضح أن المعرفة الصوفية تستخدم المشاهدة وتنبذ الدليل العقلي والبرهان المطلوب للعلوم الأخرى لأن المشاهدة أقوى من الدليل والبرهان إذ هي حدس من مباشر.
- (٢) سبقت ترجمته في لغة موران.

الفصل الثاني: فى ظهور أهل البداية

إن البرق الأول، ذلك يأتى لأرواح المحققين (أهل الحقيقة) من حضرة الربوبية، إنما يكون عبارة عن عوارض وطوالع (لوائح وبارق)، وتلك الأنوار التى تسقط على روح الصوفى السالك، من عالم القدس (العالم الأبدى)، إنما تكون مبهجة. إنها تتدفق مثل هذا: برق خاطف يلمع فجأة ويختفى فجأة «وهو الذى يريك البرق»^(١) ومن وجهة النظر الثانية فإن البروق الخاطفة تشير إلى «أوقات»^(٢) أهل التجريد، والصوفية تسمى العوارض «بالوقت» ولذا وجدنا أحد الصوفية يقول: «الوقت أمضى من السيف» وقالوا أيضا: «الوقت سيف قاطع»، وفى كتاب الله تعالى إشارات عديدة على ذلك كما قال: «يكاد سننى برقه يذهب بالأبصار»^(٣) وسئل أبو بكر الواسطى^(٤)، من أين يأتى انزعاج بعض الناس عند سماعهم للموسيقى؟ فأجاب: «هناك برق يظهر ثم يختفى» واستشهد بهذا البيت:

خطر فى القلب منها خطرة خطرة البرق ابتدا ثم اضمحل
ويقول الله تعالى فى كتابه الكريم: «ولهم رزقهم منها بكرة وعشيا»^(٥) ولا تأتى هذه البروق فى كل الأوقات - أى لا تكون ثابتة

- إنما هي تخطر وتعرض في أوقات (غير محددة) وعندما تزداد رياضة الزهد Ascetic ، فإن البوارق تأتي غالباً أكثر، حتى تصل إلى حد معين . ،عندئذ: فعندما يمعن الإنسان فيها نظره، فإنه يرى بعض أحوال العالم الآخر. وفجأة تصبح هذه البوارق الخاطفة These dazzling lights متتابعة، (وربما بعد تأثيرها) وكما هو معروف فإن النبي عليه الصلاة والسلام يقول في شرح هذه الحالة: «إن لريمك في أيام دهركم نفحات رحمته فتعرضوا لها». وفي وقت الفتوح، فإن المحب السالك يبحث عن مساعدة الفكر اللطيف والذر الخالص، ضد الرغبات الشهوانية، من أجل استرجاع واستعادة هذه الحالة. وإنه لمن الممكن أحياناً أن تأتي هذه الحالة لواحد دون تدريب على الزهد، ولكنه مع ذلك يظل جاهلاً.

ولو أن فرداً انتظرها في أيام الأعياد عندما يذهب الناس لأماكن العبادة، وعندما ترتفع الأصوات بالتكبير الصاخب والضجة العالية تأخذ مكانها، وأصوات الصنجات وانتشار العازقون، فلو كان الإنسان ذا فطنة وله طبع سليم وقدرة على تذكر الأحوال القديمة، فإنه سوف يجد هذا التأثير في الحال وسيكون في غاية اللطف. وفوق ذلك فإنه في المعارك الحربية عندما يقف الناس وجهاً ويعلو صخب المحاربين، وصهيل الجياد وأصوات الطبول، وحين تصبح أحزمة الجنود أكثر ارتفاعاً، وينجذب الناس في الحرب ويستلون السيوف من أعمادها، فلو أن شخصاً ما، حينئذ، له قليل من طهارة القلب، ولو أنه لم يتدرب على الزهد، فإنه سوف يدرك هذه الحالة بشرط أن عليه - في ذلك الوقت تذكر الأحوال القدسية، وحملها لذاكرة الأرواح الراحلة، ومشاهدة القدس، وصفوف الملائكة الأعلى.

وبالمثل لو أن شخصاً امتطى صهوة جواد يجرى بسرعة، واعتقد أنه ترك الجسم جانباً وصار وقوراً جداً، وذهب إلى حضرة الوجود الإلهي - في حالة الروح على وجه الحصر - ليكون ضمن صفوف القديسين - فتأثير هذه الحالة يظهر له، مع أنه لم يتدرب على الزهد، فهناك أسرار لا يمكن فهمها إلا عدد قليل فقط. وعندما تأتي هذه البوارق للبشر فإنها تؤثر على المخ لمدى معين، وربما يظهر في المخ والأكتاف والظهر... الخ، غير أن الوريد يبدأ في النبض اللطيف، وهو يحاول أيضاً السماع التام، وهذا هو المقام الأول.

هوامش

(١) قرآن كريم: سورة الروم ضمن الآية ٢٤

(٢) الأوقات: جمع وقت، والوقت هو ما حضرك في الحال، فإن كان من تصريف الحق فعليك الرضا والاستسلام حتى تكون بحكم الوقت، ولا يخطر ببالك غيره، وإن كان مما يتعلق بكسبك فالزم ما أهمك فيه لا تعلق لك بالماضي والمستقبل، فإن تدارك الماضي تنسيب للوقت الحاضر، وكذلك الفكر فيما يستقبل فإنه عسى أن لا تبلغه وقد فاتك الوقت قال المحقق: الصوفي ابن الوقت، والوقت الدائم: هو الآن الدائم ويقترّب من معنى الحاضر الأبدى عند لا قيل، أنظر اصطلاحات الصوفية للقاشاني تحقيق د. كمال جعفر ص ٥٣.

(٣) قرآن كريم: سورة النور آية ٤٣.

(٤) أبو بكر الواسطي: توفي عام ٣٣١ هـ ولقد جمعت أعماله بواسطة السلمي في تفسيره وانظر عنه ماسينيون بحث في أصول المصطلح الفني ص ٢٩٣ ورسائل غير منشورة ص ٦٢، والطوسيين ص ٢١٥، وأقوال الواسطي جمعت بواسطة إبراهيم المسكين عام ١٠٦٧ هـ تحت عنوان «ترجمة أقوال الواسطي، ولها نسخة محفوظة في كلكتا بالهند.

See Three Treatises, P. 33. A S B 1273

(٥) قرآن كريم: سورة مريم آية ٦٢.

الفصل الثالث: فى السكينة Tranquillity

وأخيراً فعندما تصل أنوار السر إلى أعظم درجة، فإنها لا تمر سريعاً وتبقى لوقت طويل، ولذا تسمى «السكينة»، وبهجتها تكون أكثر تماماً من لذات البوارق الأخرى، وعندما يعود الإنسان من السكينة، ويرجع إلى حالته الإنسانية العادية فإنه يكون انفصاله مفعماً بالندم، متأملاً لواحد من القديسين الذى قال:

يا نسيم القرب ما أطيبكا ذاق طعم الأنس من حل بكا

أى عيش لأناس قربوا قد سقوا بالقدس من مريكا

والسكينة ذكرت فى القرآن المجيد فى كثير من الأحيان كما يقول عز وجل: «فأنزل الله سكينته»^(١) وفى موضع آخر يقول: «وهو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً»^(٢) والذى يحقق السكينة فإنه يدرك ما لا تدركه عقول البشر، وينال معرفة الأشياء المجهولة، وفراسة عقله تصبح تامة. والمصطفى عليه الصلاة والسلام علمنا فقال: «اتقى فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله»، وعن عمر- رضى الله عنه - أن النبى عليه الصلاة والسلام قال أيضاً .

«إن فى أمتى محدثين ومتكلمين، وأن عمر منهم»، وقال عن عمر رضى الله عنه «أن السكينة تنطق على لسان عمر» .

وصاحب السكينة يسمع أصوات البهجة العليا من الجنة العالية،
والمخاطبات الروحانية تصل إليه، وعندئذ يصبح مطمئنا، كما يذكر
الوحي الإلهي «ألا بذكر الله تطمئن القلوب»^(٣)

وصاحب السكينة يشاهد الطراوة، وصور اللطف الإلهي خلال لذة
اتصاله بالعالم الروحي، ومقامات أهل المحبة تتوسط المقامات وفي
الحالة التي بين اليقظة والنوم، فإنه صاحب السكينة، يسمع أصواتاً
رهيبة وضوضاء غريبة في وقت غشيان السكينة ويرى أنواراً
عظيمة، وربما يصبح ولا عون له (عاجزاً بانساً) عند غزارة البهجة،
وهذه الحوادث إنما تحدث للباحثين عن الحقيقة، ولا تعبر عن حالة
جماعة أغلقوا عيونهم في سريتهم التامة وخيالهم العقيم، إذا ما أحسوا
بأنوار الحق، ولذا فإن الكثيرين ليصدمهم الندم، «وخسر هنالك
المبطلون»^(٤).

هوامش

- (١) قرآن كريم: سورة الفتح آية ٢٦
- (٢) قرآن كريم: سورة الفتح آية ٤
- (٣) قرآن كريم: سورة الرعد آية ٢٨ .
- (٤) قرآن كريم: سورة غافر آية ٧٨ .

ثانياً القسم الثاني: في النهايات

الفصل الأول: في الغناء Annihilation

وتصبح السكينة كذلك إذا ما حافظ الإنسان عليها بعيداً عن نفسه، وهو ما لا يستطيع فعله. ويصل الإنسان إلى هذا المقام كلما أحب، وتخلي عن الجسد، وذهب لعالم السلطان والقدس، وقد وصل زهده إلى أعالي السموات، وكلما أحب أو رغب فإنه يستطيع فعل ذلك، ولذا فكلما نظر إلى نفسه فإنه يصبح سعيداً، لأنه يميز النور الألهي ساقطاً عليه، ولكنه حتى الآن لا يبلغ مرتبة الكمال (لأنه مادامت النفس مبتهجة بالذات من حيث هي كذلك لأنها لا تصل إلى مرتبة الكمال). فإذا ارتقى اجتهاده، فإنه يعبر أيضاً هذا المقام (يقصد مقام السكينة) وهو يعلو فوق هذا المقام لأنه لا ينظر في نفسه، ومعرفته لوجوده تصبح فانية أيضاً، فهو يفنى تماماً عن وجوده وهو ما يسمى بالغناء الأكبر Fana - i - akbar (غيبية عن الشعور بالذات والذات)، وعندما ينسى نفسه وينسى نسيانه لنفسه كذلك، فإن ذلك يسمى «فناء عن الغناء» Fana - dar - fana . (ولأن الناس) لا يزالون يلتذون بالمعرفة فذلك يعد خسراناً، وشركاً مقنعاً (الخطاب منصرف للناس)، ومن جهة أخرى فإن الإنسان لن يصل للكمال - إلا عندما يفنى معرفته

فى «العارف» - لأنه مازال يبتهج ويلتذ «بالمعرفة» وبالمثل فهو يفعل نفس الشيء بالنسبة «للعارف» (حتى لا يكون قد طلب معرفته لأنه طلب العارف ويعود إلى نفس الدور)، لأنه عندما يكون بمفرده فى العارف، يتخلى عن التفكير فى المعرفة أو الاتجاه إليها^(١). وعندما تختفى المعرفة الإنسانية.

كذلك، فهذه الحالة تسمى بالطمس أو المحو Obliteration وتصبح مقامًا «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»^(٢)

وأحد الباحثين عن الحقيقة فيما يخص التوحيد يرى أن توحيد «لا إله إلا الله» يعبر عن توحيد العوام، وأن صيغة «لا هو إلا هو» تعبر عن توحيد الخواص، وهو بهذا قد اخطأ فى تصنيفه، ذلك لأن هناك أربع درجات وخامستها هى التوحيد:

أما الدرجة الأولى: فهى «لا إله إلا الله» وهو توحيد العوام الذى ينفى الألوهية عما سوى الله، فهم سائر الناس ممن لا يضيفوا الألوهية إلا الله، وفوق هذه الطائفة هناك طائفة أرفع عند مقارنتها بالسابقة وهى:

الدرجة الثانية: وهم من يقولون «لا هو إلا هو» وهؤلاء أعلى ومقامهم أعلى لأنه فى حين أن المجموعة الأولى تنفى الألوهية فقط عما سوى الله، فإن هؤلاء لا يقيدون أنفسهم بنفى الحقيقة عما هو حقيقى، إذ أنهم فى مواجهة الوجود الإلهى الحق ينفون جميع صور الوجود الأخرى، فهم ينفون عن الهو الإلهى كل أنواع «الهو» أى أنه لا أحد غيره «هو» يقدر على أن يسميه «هو»، لأن كل «هو» يصدر عنه ويشق منه، ومن هنا فإن الهوية Heship مقصورة عليه وحده

دون سواء، وفوق هذه الطائفة هناك طائفة أخرى وهى:

الدرجة الثالثة: وأصحابها يقولون أنه عندما يدعو واحد الآخر «يا أنت As thou فإنه حينئذ يفصله عن نفسه ويؤكد والثنائية. وأبعد ما تكون عن عالم الوحدة، إنها درجة من يقولون «لا أنت إلا أنت، وهؤلاء أسمى من سابقهم إذ أنهم يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شىء غائب، وينكرون كل «أنت، تريد أن تشهد على نفسها بذلك، إنهم يفتنون أنفسهم ويفتقدونها فى حضرة الألوهية، ولذا فإنهم فى درجة أعلى من كل هذه الدرجات جميعاً وهى:

الدرجة الرابعة: يقولون «لا أنا إلا أنا، وهم بهذا يتكلمون أصدق من سابقهم جميعاً، ولأن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة، فلماذا يصير «مشركاً، لقوله بوجود الثنائية وجوداً فعلياً، ولهذا كانت صيغة الكمال فى التوحيد هى «لا أنا إلا أنا، وصيغة الأنا، والهو، و «أنت كلها انعكاسات غير ضرورية زائدة على ماهية وحدة الوجود الذاتى القيومى^(٣)، ولذا فهذه الصيغة ليست إلا حجباً أمام التوحيد الحق. ولذا فإن هؤلاء الذين تقدموا فى الطريق (الصوفى) يغرقون Submerged هذه الكلمات الثلاثة «هو، أنت، أنا، فى بحر الفناء والمحو، وعندئذ تسقط كل الأوامر والنواهى والعلاقات وتختفى «كل إشارة كل شىء هالك إلا وجهه»^(٤) وهذا هو المقام الرفيع. وطالما أن المرء محصور فى الناسوتية وفى هذا العالم، فإنه لن يصل إلى عالم الأبدية، ذلك الذى لا يوجد فوقه مرحلة أخرى، لأنه ليس له نهاية.

أما الموجود الورع فيتساءل: ما هو التصوف؟

«ويجب، أوله الله وآخره لا نهاية له،»^(٥)

- (١) ترجم أستاذنا الدكتور عبدالرحمن بدوى هذه الفقرة عن مقال هنرى كوريان (بالغة الفرنسية) السهرورددى المقنول مؤسس المذهب الإشراقى ، وذلك فى كتابه، شخصيات قلقة فى الإسلام ، كالتالى طالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بمعيددين عن الهدف، وهذه الحال تعد من الشرك المقنع . كلا إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا فى اللحظة التى يغنى فيها معرفته، فى العارف، لأن الذى يرضى بمعرفته - رضاه بالعارف الذى يعرفه، لا يزال فى حال من اتجه قصده إلى المعرفة ذاتها ص ١٢١
- (٢) قرآن كريم: سورة الرحمن آية ٢٧، ٢٨
- (٣) شبيه برأى المعتزلة التى ترى أن التوحيد الحقيقى يكون بالقول بأن الصفات عين الذات، ويمكن مقارنته بما فعله أفلاطون من قبل حيث نفى كل الصفات عن الواحد، حتى لا يقع فى الثنائية التى تلصق التشبيه بالواحد وتبعده عن التنزيه . (المترجم)
- (٤) قرآن كريم: سورة القصص آية ٨٨
- (٥) القول للحسين بن منصور الحلاج أوردها ما سينون فى كتاب «أخبار الحلاج»

الفصل الثامن: فى أن الأكثر علما، يكون أكثر كمالا

هناك حديث نبوى شريف ومعروف جيدا يقول: «ما اتخذ الله ولدا جاهلا قط، وصاحب أعظم الشرائع صلى الله عليه وسلم بكل كماله كان مأمورا بأن يزيد من علمه، والله تعالى أمر بذلك «وقل ربي زدنى علما»^(١) ويقول النبي - عليه الصلاة والسلام - فى واحد من أحاديثه المباركة: «ليس صباحا ذلك الذى يأتى عليك دون أن تزداد معرفة، ولما كانت هذه هى حالة النبي صلى الله عليه وسلم فكيف تكون حالة الآخرين.

وبالنسبة للمعرفة التى تأتى للعارف عن طريق الكشف فلا يمرى عليها التقسيم إلى باب طلاق وخراج ومعاملات، ذلك أن هذا التقسيم تخضع له العلوم الظاهرية وحدها، ذلك أن هذا العلم يأتى عن طريق اكتشاف أحوال الوجود الذاتى Self - Existence والإلهى، والحماية الإلهية، وترتيب نظام الوجود، وعالم الملكوت والأسرار الخفية فى السماء والأرض، كما يقول الله تعالى: «قل أنزله الذى يعلم السر فى السموات والأرض»^(٢) بيد أن كشف سر القدر وإفشائه يعد كفرا (اللهم إلا عند من تذوقوا هذه المقالات) كما يحرمه قول النبي صلى الله عليه وسلم بالتحديد «القدر سر الله فلا تغشوه»، وأهل

الحقيقة متفقون على أن إفشاء سر القدر يعد كفراً، وهم متفقون على ذلك أيضاً فيما يخص علم الإنسان بالحقيقة، ذلك الذى لا يمكن التعبير عنه خشية أن يمارسه كل الناس، لأن جمال الجلال الإلهي والأحدية فوق ذلك جميعاً، لأنه مقصد كل الواردين، ومطلب كل رسول، وغاية الباحثين عن الحقيقة «وقليل من عبادى الشكور»^(٣).

وفى الطبيعة الإنسانية على الرغم من أن العدد الأكبر من جوارح الإنسان ليست سوى «نقطة حسنة واحدة، فى أفق الإبداع الإلهي» فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين^(٤). لذا ففى بنية الشخص على هذا الشكل، وبهذه الجوارح والخصائص العديدة، وبنية الطبيعة البشرية بتركيباتها المتعددة، ليست سوى تعبير عن قدرة واحدة تصنع الترقى، ولذا فإن حالة تعمير المكان يسرى عليها نفس جوهر الحكمة، بعد ذلك فإن القول والتصريح أفضل ممن عدم التعبير كملاً يقول هذين المقطعين:

فى ركن الحانة كثير من الناس يقرأون أسرار لوح الوجود
بعيداً عن سر أحوال وآلام الأفلاك
ولذا يعرفون، وعندئذ يبتهجون ويسعدون.

والإنسان صاحب النظر والبصيرة سوف يبحث دائماً عن الأشياء والحقائق الغريبة، وإلى حد بعيد سوف يعبر تبعاً لخاطره ونيته، والحسين بن منصور الحلاج رحمة الله عليه قال «الحب بين ذاتين يصبح راسخاً عندما لا يبقى بينهما سر مستور»^(٥) ولذا فعندما يصبح الحب كاملاً فإن الأسرار الخفية والعلوم المحجوبة وزوايا الأشياء

الموجودة لا تبقى مخفية أو مجهولة عنه، من هنا كانت غاية كمال الإنسان هي تحقيق صورة الحق تعالى، لذا فإن علم الكمال يكون صفة فيه، والجهل يصبح نقصاً فيه، وهذا يصل بنا إلى أن من يدرك أكثر عن حقائق وجوده، عندئذ يصبح أفضل^(١) وباختصار فالجهل قبيح وبشع.

هوامش

- (١) قرآن كريم: سورة طه آية ١١٣ ..
- (٢) قرآن كريم: سورة الفرقان رقم ٢٥ آية ٦ وقد ذكرها اشيبس خطأ أنها الآية (٧) .
- (٣) قرآن كريم: سورة مباء آية رقم ١٣ .
- (٤) قرآن كريم: سورة الذاريات آية ٣٦
- (٥) أنظر، أخبار الحلاج، لويس ماسينون، وأنظر ما سينون بحث في أصول المصطلح الفلئى، وأربعة نصوص لم تنشر ص ٩٤ وما بعدها .
- (٦) الأفضلية هنا للعلم الذى تولد عن التجربة الصوفية الخاصة أو الوجودية الذاتية، فهو علم كشف وليد وجد ومعاناة، والسهروردى هنا يضع - مرة أخرى - علم الوجدان الذاتى أو القلب فوق العلم العقلى ، لأن الأول هو الذى يكشف عن حقائق الوجود إذ يعانى به الموجود من باطن، ولا يكتفى بالنظر إلى حواشى الوجود كالعقل (المترجم) .

الفصل الثالث: إثبات لذة الإنسان ومحبته تجاه الله تعالى

أما مذهب المتكلمين وأهل الأصول فينفى إمكانية الصداقة بين الله والإنسان، لأن الصداقة - عندهم - هي رغبة الروح للوجود المتجانس، والحق تعالى فوق أى تجانس - لتعالیه - مع الخلق . وطبقاً لما يقولونه فإنه المحبة تكمن فى طاعة الإنسان لله .

أما أهل المعرفة فيؤكدون المحبة واللذة فى ذلك التجانس - باعتباره ليس حالة تحدث بالنسبة لهم -، ولكن لأنه أحياناً ما يحدث أن إنساناً أحب لونا ما أو موضوعاً ما، على الرغم من عدم تجانس حقيقته معه، فالمحبة تجاه الله تعالى ليست علاقة تتم عن طريق القدرات الحيوانية، وبالأخص فإنه توجد نقطة إلهية فى الإنسان تعد مركزاً لأسرار الحقيقة، وهذه المحبة متعلقة بالبهجة Dhauq والمحبة موجودة ومتحققة فى هذه الصورة: متعة شخص عندما يتصور حضوره مع آخر، وفى هذا التجانس لا يوجد ثمة شرط .

والعشق هو المحبة التى تتخطى الحدود، والمحبة تؤدي إلى اكتساب الرغبة والشوق Yearning . فكل مشتاق يكتسب بالضرورة شئ واحد معين وليس شيئاً آخر غيره، لأنه لو اكتسب كل الجمال المعشوق، فلن يبقى وراء رؤيته، ولو أنه اكتسب ولم يعرف شيئاً فإن

لذته ورغبته ستكون ناقصة، لذا فإن كل شوق إنما هو اكتساب لشيء لم يكن مكتسباً^(١)،. والشوق نقص إذن، لأنه يستلزم ما لم يكن مكتسباً.

ومقالة إثبات العشق تعنى اكتساب الكمال بالنظر إلى شيء ومعرفة الاكتساب. وعندما يتحقق الكمال بالنظر إلى الأشياء المكتسبة، فإن المكتسب يكون غافلاً عنها، إذ المكتسب ليس كمالاً، وعندما تكتسب العين الكمال بالنظر للأشياء، فإنها تكتشف ذلك، من إشراق الكشف الإلهي للأشياء اللطيفة^(٢) وتستلذ بذلك والسمع له لذة انتقاش، وذلك هو كمال متعة السماع للأصوات اللطيفة، وكذلك إحساس الشم للمشمومات اللطيفة، وبالمثل يحدث في كل الحالات، ويتوافر جميع القوى.

وإذا نظرنا إلى النفس العاقلة، فإن كمالها في معرفة الحقيقة وإدراك الحقائق. ولذا فعندما تكتسب النفس ذلك، فكمالها يأتي عن طريق النظر للأشياء الأسمى التي تظهر عن طريق إشراق نور الحقيقة، ويحدث الكمال بالنظر إلى الله، الذي يجعل اللذة الكبرى باقية لأنها إدراك أعلى.

والروح الإنسانية تكون أرفع عند أهل الحقيقة، والحقيقة في ذاتها أعظم «ما هو معروف»، ولذا فاللذة المتولدة عنها - عن معرفة الحقيقة - تكون أكثر كمالاً. والإنسان الواهن الضعيف لا يكون لديه إحساس بمتعة الجماع على الرغم من سماع أن الناس يستمتعون بها بملء إحساسهم، ورجل قديم قال خيراً «من لم يذق لم يعرف»، وهذه هي قصة إثبات اللذة والمحبة: ففي أيام الإمام الجنيد رحمة الله عليه

شهرها بالصوفية و غلام خليل^(٣) وعدد من المتكلمين والفقهاء قد
 شنعوا على إخوان التجريد Seclusion كما أفتوا بإلحادهم وكفرهم،
 ولفقوا فتاوى ووثائق، وفي إبان هذه النكبة استعاد الجنيد ذاته، وأمير
 القلوب أبو الحسن النوري^(٤)

والكتاني^(٥) والزقاق^(٦) وعد من كبار الجماعة عقد لهم محاكمات
 وقصد السياف قتلهم. وقصة أبي الحسن النوري (٢٩٠هـ) معروفة
 جيداً، ولقد عجلوا بقتله (لم تذكر المراجع التي ذكرناها في الهامش
 أنها قتل وإنما ركزت على موته في بغداد سنة ٢٩٠هـ أنظر الهامش)
 وسئل عنه فقال: أننى أردت أن أضحي من أجل إخواني بلحظة
 حياتي الوحيدة التي بقيت، وهذه القصة منقولة عن الخليفة، ونقلت
 كعلة على تحررهم - تحرر أهل الحقيقة - ولقد حاولوا من قبل ظلم ذي
 النون المصري^(٧) ولكن الحق تعالى، وهبه تحرره .

فصل: فى خاتمة الكتاب

إن الذات الإنسانية الموزعة يصبح علمها موزعاً وغير رفيع بالتالى، لأن المعرفة فى هذه الحالة ستكون موزعة أيضاً، وتصنيفها هو سبب تصنيف المعرفة.

والحلاج يقول «الصوفى لا يقبل ولا يقبل، ولا يتجزء ولا يتبعض»^(٨) وقال أيضاً عند صلبه Qucification «حسب الواحد أفراد الواحد له،

وهؤلاء الذين يرغبون فى التخلص من مشغل العنكبوت، وتحريك التسعة عشر حجاباً فى أنفسهم، وهم خمس: إحساسات خارجية وأخرى داخلية، كما يوجد اثنتان سريعة المشى بحركات مرئية، وسبعة بطيئة المشى بحركات غير مرئية، وكلها بالنسبة لك صعبة القيادة لأن الإنسان كيفما (عندما) يطير، فإن هذه الطيور (الإحساسات) تطير على رأسه وتحيره Per Plex him، والطيور جميعاً خاصة الداخلية منها، تصعب مقاومتها وبينهما جزيرة يسكنها أناس ذوى أرجل نحيلة، وعندما يتقدم الإنسان فإنهم فجأة يظهرن رجولهم ويضعوها فى عنقه ويعوقون تقدمه، حتى أنه لا يجد ماء حياته. (الإشارة إلى ريقة الحواس وكيف تعوق الإنسان عن رؤية

الحقيقة). إننى قد سمعت أنه لو أن شخصاً صعد فلك نوح عليه السلام آخذاً عصا موسى - عليه السلام - فى يده، فإنه حينئذ سوف يتحرر منها. (إشارة لهجر الوجود الحسى).

تعت رسالة صغير سيمرغ

بحمد الله تعالى

- (١) الشوق هذا يفتحنا على المجهول لأنه يقصد تجاه اللامتعين غير المعروف، وهو يشترك مع القلق في أن القلق يفتحنا على المجهول كذلك (المحقق).
- (٢) يؤكد السهروردي من جديد كما في التلويحات أن الإنسان لا يرى عن طريق توسط الضوء بين العين والأشياء، وإنما العين ترى عن طريق الإشعاع الإلهي أو إشراق الشعاع الضروري على النفس فتسرى العين، مشتركة في ذلك مع الفيلسوف الحديث، نيقولا مالبرانش، في الرؤية في الله، أي أننا نرى كل شيء بواسطة الشعاع الذي يمدنا به الله في حال الرؤية وفي كل حالات المعرفة (المحقق) ..
- (٣) غلام خليل: هو أبو عبد الله أحمد بن محمد غالب البصري توفي ٢٧٥ هـ كان فقيهاً زاهداً طالب الخليفة بالكف عن إيذاء الجنيد والحسن النوري لأنهما كانا في نظره مثلاً للمفكرين الأحرار لا المهرطقين كما زعموا ضدهم.. انظر كشف المحجوب للهجويري ترجمة نيكلسون ص ١٩١ ولويس ماسيغون في أربعة نصوص لم تنشر ص ٢١٢.
- (٤) هو أبو الحسن النوري واسمه كاملاً هو أبو الحسن بن محمد النوري ولد في بغداد، وكان من أشهر الزهاد فيها، حتى أن الجنيد نفسه كان يعظمه ويحبه، وذكر الخطيب البغدادي أن النوري كان وحيد عصره في المعرفة بدقائق التصوف. وبعد محاكمة الصوفية المتهمين بالزندقة ألقى النوري في السجن، ثم أعلنت براءته وتوفي عام ٢٩٠ هـ في بغداد ومن آثاره «مقامات القلوب، انظر طبقات الصوفية للسلمي القاهرة ص ١٦٤، ١٦٩، حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٤٩، ٢٥٥، وانظر أيضاً And Massignon: Reueil des textes, p. 51. انظر كشف المحجوب للهجويري ترجمة نيكلسون ص ٩٥، ١٨٩ وانظر ١٦٤، ١٦٩ فؤاد سكرين: تاريخ التراث العربي من الترجمة العربية ص ٤٥٨ وما بعدها.
- (٥) الككائي أورده السلمي في طبقات الصوفية بكنية أبي بكر قال: «ويقال أبو عبدالله بكر أصح، وهو من بغداد.. صعب الجنيد والخراز وغيرهما وجاور بمكة حتى مات عام ٣٢٢ هـ ومن كلامه: الشكر في موضع الاستغفار ذنب والاستغفار في موضع الشكر ذنب. انظر التعرف لمذاهب أهل التصوف للكلايادي ص ٤٤، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ٣ ص ٧٤.

(٥) هو أبو بكر الزقاق المصري وكان معاصراً للجنييد وتوفي عام ٢٩٠ هـ. انظر الطبقات الكبرى للشعراني القاهرة ١٢٩٩ ص ٢١٣، ومجموعة نصوص لم تنشر لها سينون ص ٤٤.

(٧) ذو النون المصري: هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصري ولد سنة ١٨٠ هـ في إخميم بمصر، ويقال أن أصله نوبى، زار دمشق وأنطاكية ومكة وأقام لدى الزهاد والمحدثين. ويقوم اتجاهه الأساسى فى التصوف على المعرفة، ولكنه ظل فى إطار أهل السنة، وقد عرض لهجوم المالكية والمعتزلة لقوله يقدم القرآن الكريم، كما اهتم بالطب والكيمياء القديمة ووصفه القشيري فى «رسالته»، بأنه أوجد أهل الأرض علماً وورعاً وحالاً وأديباً وتوفى فى مصر سنة ٢٤٥ هـ أو سنة ٢٤٦ هـ. انظر طبقات الصوفية للسلمي ص ٢٦، ١٥، حلية الأولياء للأصفهاني ج ٩ ص ٣٣١، ٣٩٥، شذرات الذهب لابن العماد ٢د ص ١٠٧ مرآة الجنان للياقنى ج ٢ ص ١٤٩ وفؤاد سزكين تاريخ التراث العربى ص ٤٤٤.

(8) I. Massignon: Quatre Textes inedite Relatif A Hallaj, section 3, p. 94 and section 4 p. 3.

الغربة الغربية

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى محمد وعترته الطاهرين - أما بعد فإننى لما رأيت قصة حى بن يقظان فصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة معترية من تلوحيات تشير إلى الطور الأعظم هو الطامة الكبرى والمخزون فى الكتب الإلهية المستودع فى الرموز المخفى فى قصة حى بن يقظان فهو الذى يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب المكاشفات وما أشير فى رسالة حى بن يقظان إلا فى آخر الكتابة حيث قال «ولقد هاجر إليه أفراد من الناس، إلى آخر الكتاب فأردت أن أذكر طوراً فى قصة سميتها أنا قصة الغربة الغربية لبعض إخواننا الكرام وعليه أتوكل وبه نستعين».

سافرت مع أخى عاصم من دياره ما وراء النهر لنصيد طائفة من طيور ساحل لجة الخضراء فوقعنا بغتة فى قرية الظالم أهلها أعنى مدينة قيروان فلما أحس قومها أننا قدمنا عليهم ونحن من أولاد الشيخ المشهور بهادى بن أبى الخير اليمانى أحاطوا بنا وأخذونا وقيدونا بسلاسل وأغلال من حديد وحبسونا فى قعر بئر لا نهاية لمسلكها وكان فوق البئر المطلة التى عمرت بحضورنا قصر مشيد عليها أبراج

عالية فقل لنا لا جناح عليكم إن صعدتم القصر مجردين إذا أمسيت
أما عند الصباح فلا بد من الهوى فى غيابت الجب وكان فى قعر
البئر ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها إلا أنا أوبة
المساء نرتقى القصر مشرفين على الفضاء ناظرين من كوة فرما
يأتينا حمامات من أيوك اليمين مخبرات بحال الحمى وأحياناً تزورنا
برق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقى وتخبرنا بطوارق نجد
تزيدنا بارتياح وجداً على وجد فنحن إلى الوطن ونشتاق فبينما فى
الصعود ليلاً والهبوط نهاراً إذ رأينا الهدهد مسلماً فى ليلة قمرء فى
منقاره كتاب صدر من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة
وقال لى أن أحطت بوجه خلاصكما وجلتكما من سبأ بنبأ يقين وهو
ذا مشروح فى رقعة أبيكما فلما قرأنا مكتوب الرقعة فإذا فيها مكتوب
إنه من الهادى أبيكم وإنه بسم الله الرحمن الرحيم كم شوقنا لكم فلم
تشتاقوا ودعونا كم فلم ترحلوا وأشرنا كم فلم تفهموا وأشار فى الرقعة
إلى بأنك يا فلان إن أردت أن تتخلص مع أخيك فلا تنيا فى عزم
السفر واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسى المستوى على نواحى
الكسوف فإذا أتيت وادى النيل فانفض ذلك وقل الحمد لله الذى
أحياناً بعد ما أمانتنا واليه النشور وأهلك^(١) أهلك واقتل امرأتك إنها
كانت من الغابرين وامض حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع
مصحبين فاركب فى السفينة وهى تجرى بنا فى موج كجبال ونحن
نروم الصعود على طور سينا حتى نرمق صومعة أبينا وحال بنى
وبين ولدى الموج فكان من المغرقين وعرفت أن قومى موعدهم
الصباح أليس الصباح بقريب وعلمت أن القرية التى تعمل الخبائث
يجعل عاليها سافلها ويمطر عليها حجارة من سجيل منضود فلما

وصلنا إلى موضع تتلاطم فيه الأمواج وتندرج فيه المياه أخذت
ظلمى التى أَرْضَعْتَنى فَأَلْقَيْتَهَا فى اليم فكنا نسير فى جارية ذات
ألواح ودرس وغرقنا السفينة مخافة ملك يأخذ سفينة غصبا والفلك
المشحون قد مربنا على مدينة وبأجوج ومأجوج على الجانب الأيسر
من الجودى كان معى من الجن من يعمل بين يدى وفى عين القطر
فقلت للجن انفضوا حتى صار مثل النار فجعلته سداً حتى انفصلت
منهم وتحقق وعد ربي حقاً ورأيت فى الطريق جماجم عاد وثمود
وطفت فى تلك الديار وهى خاوية على عروشها وأخذت الثقلين مع
الأفلاك وجعلتها مع الجن فى قارورة صنعتها أنا مستديرة عليها
خطوط كأنها دوائر تقطعت إلا أنها من كبد السماء فلما انقطع الماء
عن الرحا انهدم البنا وخلص الهواء إلى الهواء وألقيت الأفلاك على
السموات حتى طحن الشمس والقمر والكواكب فتخلصت من أربعة
عشر تابوتاً فألقيت سبيل الله فتيقظت إن هذا صراطى على مستقيماً
وأختى قد أخذتها بياناً فباتت فى قطع من الليل مظلم وبهاجن
وكابوس يتطرق إلى صرع شديد ورأيت سراجاً فيها دهن ينتسج نوره
وينتشر فى أقطار البيت وشعل مساكنها من إشراقها نور الشمس عليهم
فجعله فى قم تنين ساكن فى برج دولاب تحته بحر قلزم وفوقه
كواكب ما غرف مطلع أشعتها إلا باريها والراسخون فى العلم ورايت
الأسد والثور قد غابا والقوس والسرطان قد طويا فى طى تدور الفلك
ويبقى الميزان مسبوقاً فإذا طلع النجم اليمانى من وراء غيوم رقيقة
متألقة مما نسجه عناكب زوايا العالم الصغرى عالم الكون والفساد
وكان معاً غنم فتركناها فى الصحراء فأهلكتهم فى الزلازل ووقعت
فيها نار صاعقة فلما انقطعت المسافة وانقرض الطريق وفار التنور

من الشكل المخروط فرأيت الأجرام العلوية واتصلت بها سمعت
 نغماتها ودستماناتها وتعلمت منها أشياء وأصواتها تفرع مسمعى كأنها
 صوت سلسلة تجر على صخرة صماء وتكاد تنقطع أدبارى وتنصرم
 مفاصلى من لذة ما أنسل ولا يزال الأمر يتطور على حتى تقشع
 الغمام وتمزقت المشيمة وخرجت من المغارات والحوث قد انقض من
 الخيرات متوجها إلى عين الحياة فرأيت الصخرة العظيمة على قلة
 الطور العظيم فسألت عن الحيتان المجتمعمة وعن الحيوانات المتنعة
 المتلذذة بظل الشاهق العظيم أن هذا الطور ما هو وما هذه الصخرة
 العظيمة فاتخذ واحد من الحيتان سبيله فى البحر سرياً وقال ذلك ما
 كنا نبغى وهذا الجبل طور سينا وصخرة صومعة أبليك فقلت وما
 هؤلاء الحيتان فقالوا أشلبهك انتم من أب واحد وقد وقع لهم شبه
 واقعتك فهم إخوانك فلما سمعت وحققت عانقتهم وفرحت بهم وفرح
 بى فصعدنا إلى الجبل ورأيت أبانا شيخا كبيراً يكاد السموات
 والأضواء تنشق من تجلى نوره فبقيت تأثها متحيرة ومشيت إليه فسلم
 على فسجدت له ولذت أنمحق فى نوره الساطع فبكيت زماناً وشكوت
 إليه من حبس قيروان فقال لى نعم تخلصت إلا أنك لابد راجع إلى
 السجن الغربى وأن القيد ما خالفته تماماً فلما سمعت طار عقلى
 وتأوهت صارخاً صراخ المشرف على الهلاك فتضرعت إليه فقال أما
 العود لك فضرورى الآن ولكننى أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا
 رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء إلى والصعود إلى حنبتنا هين متى
 شئت والثانى أنك متخلص من إلى خر جانبنا تاركاً البلاد الغربية
 بأسرها مطلقاً فرحت بما قال على أن هذا جبل طور سينا مسكن
 والدى وحدك وما أنا بالإضافة إليه ألا مثلك بالإضافة إلى ولنا أجداد

آخرون حتى ينتهى النسب العظيم إلى الذى هذا الجد الأعظم الذى لا جد له ولا أم وكلنا عبیده وبه نسعين ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع وهو فوق الفوق ونور النور وهو المتجلى لكل شىء بكل شىء وكل شىء هالك إلا وجهه فأنا فى هذه القصة إذ تغيّر على الحال وسقطت من الهوى إلى الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوسا فى ديار المغرب ويقى معى من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه فانتحبت وابتهلت ونحسرت على المفارقة وتلك الراحة كانت أحلاماً زائلة على سرعة نجاننا الله تعالى من قيد الهوى والطبيعة والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين وهذه القصة تسمى الغربة الغربية.

الهوامش

(٣) يريد بالأهل الفرانز، والبواعث الجسمانية ويريد بالمرأة النفس الإنسانية ودواعيها الشهوانية، ويقتلها التخلص من ميولها.

رسالة في التصوف / للسهروردي
(رسالة في التصوف - كلمات ذوقية ونكتات شوقية)
لشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش بن ميركا
السهروردي
تصوف تيمور ١٨٩ - ٣٩٩ حكمة وفلسفة

٤ - كلمات ذوقية ونكتات شوقية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام المحقق شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش
ابن ميركا السهروردي قدس الله سره:

اعلم أيدك ببصيرة منه، أن القمر عاشق صادق لملك الكواكب،
وسلطان السيارات، بعبوره ميادين السموات، قاهر الظلمات بالنور،
حافظ الأزمان، والدهور، باسط الخيرات على سطح الأرض، مخرج
المواليد من القوة إلى الفعل، مظهر آيات الرب الودود، مظهر الأنوار.

ومن دأب العاشق المسكين، التوجه إلى جناب معشوقه، والتوصل
إلى وصل محبوبه، فلهذا صار القمر سريع السير، لا يمكث في منزل
إلا يومين، ويسير سيرا حثيثا يرتقى من حضيض الهلالية إلى أوج
البدرية، فإذا قارب المقابلة، انعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية،
فأضاءت ذاته بأنوارها، بعد ما كان مظلماً وأنار بأشعتها بعد ما كان
معتماً، فنظر إلى ذاته فما رأى شيئا خالياً من أنوار الشمس فقال: «أنا
الشمس،

فأبو يزيد والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد، كانوا أقمار
سماء التوحيد، فلما أضاءت أرض قلوبهم بنور ربهم باحوا بالسر
الواضح الخفي، فأنطقهم الله الذي أنطق كل شيء، والحق ينطق على
لسان أوليائه.

فعليك بحل الطلسم البشري، فإن كنوز القدس كامنة فيه، فمن حله
ظفر بالمقصود، ووصل إلى المعبود، وارتقى من هبوط الأشباح إلى
شرف الأرواح، وصعد من حضيض أسفل السافلين، إلى أوج
العالمين، وعاین الجمال الأحدي، وفاز بالموصول السرمدی، ونجا
من شبك الشرك.

ذوق ثم شوق ثم عشق ثم وصل ثم فناء ثم بقاء، وليس وراء
عبادان قرية، وعبادان غير متناهية. فإذا أشرقت عليك الأنوار
القيومية، والآثار اللاهوتية، فتخلص من ربة الرق والحدثان، وتصل
إلى القديم العنان، وتستغنى بالعيان (عن) البيان (*)، وتصل إلى سر
قوله:

«ألا إلى الله تصير الأمور»^(١) وإلى سر قوله: «وأن إلى
ربك المنتهى»^(٢) وتقول بلسان الحال: «وكان ما كان مما لست
أذكره، فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر ولذكر الله أكبر.

صفحات ألواح الهياكل سطرت، فيها رموز غوامض
الأسرار فإذا هممت بحلها فابدأ بما، هو فيك مسطور لفهم
القارى ومتى ظفرت بحل رمذك عاينت، عين اطلاعك
لطف صنع البارى ورأيت كيف يلوح نور أشعة،

اللاهوت فى الناسوت للأفكار لك هيكـل جمعت حقايق
كل ما فى الكون فيه بحكمة الجبار فالشمس والسبع
السموات العلى، والشهب والقمر المنير السارى والسحب
والنار البسيطة والهوا، والأرض والماء المعين الجارى ثم
النبات وعالم الحيوان والبحر المحيط ومعدن الأحجار
والجن والأفلاك فيك وظلمه الليل البهيم وضوء كل نهار
و،جميع ما فى الكون فيك فلا تكن غفلاً وكن فطناً أخوا
إستبصار ما شذ عنك من الوجود بأسره، شىء سوى
ذات القديم البارى فإذا عملت بما أقول تكون من سكنى
القصور منازل الأبرار لا يشغلنك عالم الحس الذى هو
أصل كل بليه ويوار واعلم بان عمى البصاير آفة النفس
النفيسة لا عمى الأبصار واعلم بأنك صاير ملكاً بما
قدمت أو شيطان أهل النار هذى نهاية من يصير إليه من
يقضى من الأبرار والفجار ولذكر الله أكبر.

إذا كنت تقرأ حل الرموز، فشخصك لوح به أسطر
وتمثال ذاتك أنموذج، لكل الوجود لمن تفكر
حروف معانيك لا تنقرى، لذى الجهل كلا ولا تظهر
ومن يك غراً بأسرارها، فمعروفها عنك منكر
فإن كان جزوك جزءاً صغيراً، ففيك أنطوى العالم الأكبر
فلا ذرة منك إلا غدت بها يوزن الكون بل أكبر
ولا قطرة منك إلا وفى، ينباع أسرارها أبهر

وكل الوجود إذا قسسته، إليك فذاك هو الأصغر
وما فيه من عرض حاضر يزول وأنت به جوهر
فأنت الوجود وروح الوجود.. وما فيك موجود لا يحصر
وفيك أشعة لاهوتية من البدر فى نوره أنور
وشمس المعارف إشراقها، من الشمس فى ضوئها أظهر
لقد ظهرت بسماء القلوب، خفايا الغيوب لمن يبصر
سماء على قطب توحيده تدور اشتياقاً فلا تقصر
لها من أشعة عرفانه نجوم بإخلاصها نزه
فمشرقها أفق سوادية ومغربها سرها المضمّر
وعرش الصفا لها مركز إليه انتهى كل ما يسطر
هناك المليك تجلى لها وأوحى لها كل ما تؤمر
فقامت بتحقيق مأموره على أنها أبداً تحذر
ترتاض (فى الأصل ترتاح) مرتع أحبابها ولا عجب حيث لا تصبر
فيقلقها فرط أشواقها وأنفاسها بالنوى تسعر
وعود الجفا إذا زمجرت فبرق الرجا لها مسفر
وإذ أعوز الغيث حصباءها فماء الحياة بها يقطر
فروض رياضتها مزهر وحب محبتها مثمر
تمر بها نسمات العقول فيبدوا شذا المسك بل أعطر

ويسرى إلى اليسر من عرفها لطايف تطوى ولا تنشر
 فيسكر عاشق أنفاسها ومن يك مزكوماً لا يسكر
 يطاف بكاسات راحتها وفي حانها حلل المسكر
 ويتلى بساحات حاناتها مثاني بالذكر لا تفتر
 فمن صم عن سمع ألحانها فذاك الشقى هو الآخر
 ومن ضل عن بابها معرضاً فذاك الغوى هو المدبر
 فقم يا مشوق عسى أن تذوق مدماً تحل فلا تعصر
 مداماً من الذكر رواقها صفاء المحبة فينقطر
 زجاجاتها صافيات القلوب وحاتها الجامع الأزهر
 وسماءها فيه عبد السلام يحسو المدام ألا فاشترؤا
 وذوقوا بكاساتها شربة وطيبوا وغيبوا عسى تحضروا

تمت بعون الله تعالى وتوفيقه وحسبنا الله ونعمه الوكيل ،
 وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

هوامش

- (*) كانت في الأصل (وتستغنى بالعيان على البيان) والأصح حتى يستقيم المعنى أن تستبدل «على» بـ«ب».
- (١) الشوري (٥٢).
- (٢) النجم (٤٢).

بسم الله الرحمن الرحيم

٥- رسالة في الطفولة

(١) عندما كنت، أَلعب كعادة الأطفال في الزقاق، وذات مرة لمحت أطفال عدة في مجموعة فأدهشوني، فذهبت إليهم وسألت إلى أين كانوا ينطلقون؟ فأجابوا بأنهم كانوا ذاهبين إلى المدرسة، ليكتسبوا المعرفة، فسألتهم أى معرفة كانت، فقالوا: «إننا لا نعرف الإجابة، سوف يتعين عليك أن تسأل شيخنا»، وتركوني

(٢) بعد برهة، سألت نفسى، «ما عساها تكون المعرفة؟ لماذا لا أصاحبهم للشيخ لأتعلم المعرفة؟ ولما ظهرت فى إثرهم (الأطفال) ما وجدتهم، ورأيت شيخا واقفا فى القفر (الصحراء - البرية)، فتقدمت إليه محييا، فرد التحية وأشار لى بلطف أن أدنوا، فقلت: «إننى رأيت مجموعة أطفال كانوا يقصدون المدرسة، ولما سألتهم عن الغرض من الذهاب إلى المدرسة، فقالوا أنه يتعين على أن أسأل شيخهم، وما ظننت أنهم سيفرون منى فى ذلك الوقت (آن زمان)»، وهكذا ظهرت بعدهم، ولما رأيتهم فيما بعد، أوقظت فى رغبة (أمنية) أكثر مما ينبغى.. إننى لست قادرا على أن أجدهم، وما زلت أتشوق لهم، فلو أن لك أى معرفة بهم، فخبرنى عن شيخهم.. قال الشيخ.. أنا شيخهم فقلت: «يجب أن ترشدنى إلى المعرفة».

فأحضر لوحا، وكتب عليه أ، ب، ت، ولقنها لى. وقال: «يكفى هذا اليوم، وغدا سأعلمك شيئا ما آخر. سأعلمك كل يوم جزءا إضافيا حتى تصير متعلما، وعدت للبيت مكررا أ، ب، ت، طوال النهار التالي. ثم ذهبت إليه في اليوم التالي، لدرس آخر، فأجددت ذلك الدرس، أيضا، إجادة كاملة. وبعد ذلك بدأت أقصده عشر مرات في اليوم، وعلمت شيئا ما في كل مرة، وفي النهاية لم يكن لى موعد أبداً مع الشيخ إنى اكتسبت كثيراً من المعرفة.

(٣) وذات يوم بينما كنت ذاهب إلى الشيخ رافقنى شخص وضع، ولم أستطع فعل شيء لأتخلص من صحبتة، وعندما وصلت للشيخ ورفع اللوح من بعيد حتى أرى. فلما نظرت رأيت شيئا ما مكتوبا على اللوح حتى شغفت لمعرفة سره وشعرت بالدوار إنى فقدت صوابى. وبدأت أقرأ جهرا لرفيقي كل ما كنت أراه على اللوح، إن زميلى كان وضعيا وسخر من كلماتى وهزأ منى، وبدأ يتصرف بسخف وفي النهاية سحب يده للخلف وصفعنى. وقال: «أجننت؟» ما من من عاقل يتلفظ بهذه الأشياء! وسرعان ما أفتّر الألم حماسى فتركت زميلى حيث كان، وتقدمت للأمام، لكن الشيخ لم يكن فى مكانه المعتاد. وتضاعف قلقي على ذلك المكان الذى تركته ولم أنطق ببنت شفه، ولوقت طويل وحيثما طفت حول الدنيا، لم يتسن لى أن أجد شيخى إطلاقا.

(٤) وذات يوم بينما كنت ادخل الخانقاه (بيت الصوفية) رأيت فى نهاية الحجرة شيخا جالسا يرتدى خرقة قرزية اللون، نصفها أبيض والآخر أسود. فألقيت عليه التحية، فأجاب، ثم أخبرته عن

حالتى . فقال «شيخك كان صائبا، لو أنك حكيت لشخص، يجهل الفرق بين الليل والنهار، سرا من الأسرار العلوية التى تشاق إليها أرواح الأكابر (العارفين) الراحلة التى ترقص بوجد فى السماء، فأنت ستنال صفة، وسيرفض شيخك رؤيتك مرة أخرى «أنا قلت، «عندئذ لكم أكن فى وعيى». «إن ما قلت كان أبعد من سيطرتى، إنك يجب أن تبذل جهدا لأجلى، ومن خلال مساعدتك الحميدة ربما أجد شيخى». «قادنى الشيخ إلى شيخى المعلم، الذى قال عندما رآنى. «أو ما سمعت السمندر (حيوان من الضفدعيات - المترجم) الذى سافر ليكون ضيفا على بط؟ كان الفصل خريفا وباردا بالنسبة للسمندر ولكن البط لا يعرف شيئا عن حالته، وظل يقص عليه كيف كان الماء البارد مبهجا وكيف كان ماء البركة فى الشتاء لذيذا (لطيفا). فتملك الغضب من السمندر، وأزعج البط بالقول، لو لم أكن فى الواقع، ضيفا فى بيتكم. ولو لم أكن قلقا بشأن عيالك، ما تركتكم تعيشون!، وهكذا قال ورحل. «أو لم تعرف أنك عندما تحدثت وضيعا سوف تهان؟ إنهم سوف يصفون الكلمات - وسط الأشياء الأخرى - بالكفر، فهم لا يفهمون، وسيترتب على ذلك آلاف الأشياء الأخرى أسوأ مما أصابك. «قلت لشيخى المعلم، «لو أن عقيدتى وإيمانى خالصين، فماذا أهتم بالوضيع؟». فقال: «إنه من الخطأ أن تقول أشياء معينة فى أماكن محددة. «ومن الخطأ أيضا تطلب أشياء معينة من أناس بعينهم. «فكلمات الحق لا يجب أن تحجب عن مستحقها، ذلك أن من لا يستحقها سيصيبه الإزعاج من كلمات الأكابر، إن قلوب الوضاع (الرعاع) والمحرومين من الحقيقة كالفنائل المبللة بالماء بدلا من الزيت. ومهما حاولت إشعال تلك الفتائل، فإنها لن تشتعل

أبدا. إن القلوب المتعاطفة (ذوات العطف - المتجانسة عاطفيا) كالشموع التي تستدر الانتقاد لأنفسها، وتحترق، والآن، فحديث من لديه شيء يقول ليس بلا نور، وكذلك النور ينبعث من الشمعة، فهي ليست دبالة مبللة، وكما يحترق قلب الشمعة فإن بدنها يفتنى، وعندما تفتنى الشمعة بالكامل، فليس ثمة وهج، وكذلك فإن أهل المعاني الجوهرية يضحون بأبدانهم في حريق قلوبهم، ومع ذلك، فعندما تفتنى أبدانهم، يتلأأ نورهم حتى يصير عطا (مشاركة وجدانية) .

(٥) ثم سألت: «أمن الممكن لقلب الإنسان المحروم أن يصير متعاطفا؟» أجاب هو: «إن الإنسان المحروم يمكن أن يكون ذا بصيرة لو أنه أدرك أن قلبه ضئير. إنه كإنسان مريض يعاني من الهذيان، وطالما أنه أسير لمرضه، فإنه لا يعرف شيئا عن نفسه أو عن مرضه، لأن الهذيان يؤثر في المخ ويضعفه، ولأن ملكة الفهم (الإدراك) هي غالبا في المخ والمخ عندما يكون في حالة غيرسوية فإن المتألم (الذي يكابد المرض) يكون غافلا، وعندئذ فإذا أفاق وأدرك أنه مريض فذلك يعني أنه بدأ يشفى، لأن المخ يكون في حالة عمل (نشاط) وإلا فإنه سوف لا يدرك أى شيء. والمرء ذو القلب المحروم هو مثل ذلك، فعندما يدرك أن قلبه ضئير، فإن ذلك يعني أنه نال حدا (لمحة - شعاعا) من البصيرة، والآن فإن كلا من الاثنين: مريض البدن ومريض القلب يجب أن يذهبا إلى الطبيب (لأن متألم البدن) سيصف له الطبيب الجرعات (الدوائية) التي تتلاءم مع مزاجه (أخلاقه)، والطبيب الذي يعالج مريض القلب سيصف الجرعات التي تؤثر في المعنى (المدلول) الحقيقي حتى أن المريض

يستعيد صحته تماما . وعندما يشفى فعليه أن يبصر تبعا لملكاته نفسها، إن كلا من المريضين يمكن أن يتعافى فى ثلاث مراحل:-

(٦) أولاً فإن سقيم البدن يدعو الطبيب أن يشرب ماء شعير، وفى المرحلة الثانية يدعو أن يأكل ثريدا، وفى المرحلة الثالثة يدعو أن يأكل لحما، إنه يلجأ للطبيب حتى هذه المرحلة، وبعدئذ فالمريض يجب أن يعرف ما هو الأفضل لنفسه ليأكله، ولأن الطبيب يصف لسقيم القلب أن يدخل إلى الصحراء بحثا عن دودة بعينها لا تظهر أبدا خارج شقها / ثقبها أثناء النهار، فلها ميزة أنها عندما تتنفس ليلا فإن نورا (سطوعا) يمكن أن يرى حول نفسها كشراة نار بين حديدة وصوان (الحجر الذى يقدح النار) . وبالنور تجوس بحثا عن الطعام فى الصحراء، وذات مرة سئلت هذه الدودة عن كونها ما بحثت أبدا عن الطعام نهارا، فقالت: إن نورى يأتى من ذات نفسى فما يضطرنى للشمس وضوئها لكى أرى العالم؟ فالدودة كانت حسيرة (قصيرة النظر) فلم تدرك أن نور نفسها كان من الشمس.، وعندما أسر سقيم القلب هذه الدودة تركه الطبيب يرى بنوريه الدودة، ما تأكل من أعشاب، وتركه يأكل الشئ نفسه لمدة من الوقت حتى يكتسب أيضا نفس السمة ويظهر النور من نفسه .

وهذه المرحلة الأولى

وبعدئذ تركه يذهب إلى البحر الكبير ويجلس على ساحله بأناة . وعند البحر تأتى بقرة إلى الساحل عند هبوط الليل وترعى بنوره اللؤلؤة التى تتوهج بالليل، إن هذه البقرة تضمر حقدا للشمس لأنها توهن اللؤلؤة أثناء النهار وتجعل نوريتها لاغية (عديمة الوجود) . إن

الشيء الفقير لا يعرف أن كل شيء له نورية إنما تكون بمساعدة الشمس .

دع المريض يبحث بنور اللؤلؤة ليجد ما تأكل البقرة من أعشاب،
دعه يأكل أيضا الشيء نفسه حتى يتجلى في قلبه حب اللؤلؤة . وهذه
هى المرحلة الثانية .

ومن هناك يجب عليه أن يسعى إلى جبل قاف، حيث الشجرة
التي عليها عش السيمرغ، دعه يستحوذ على تلك الشجرة ويأكل
ثمرها، وهذه هى المرحلة الثالثة . «بعد ذلك سوف لا تكون هناك
حاجة للطبيب، لأنه هو نفسه سوف يصير طبيبا،

(٧) سألت شيخى، أو تمتلك الشمس تلك القوة التى بها يمكن أن
تبدأ منها النورية إلى باطن اللؤلؤة التى تتوهج بالليل؟

فأجاب: «إنها تمتلك تلك القوة ،والعالم كله متعهد لها، غير أنه لا
واحد يرغب فى الإقرار بالتزامه (عهده) ولو أمتلك واحد بستانا واحد
فأعطى منه لسائل عنقودا من العنب، فإنه طوال حياته سوف يأسر
السائل بجميله، وتثمر الشمس بستانه كل عام بالعنب والثمار
الأخرى، لكن البستانى لم يشعر أبدا بأن عنقه مطوق بجميل (منة)
الشمس، فهل هناك شيء ليس للشمس فيه نصيب؟ ولو نشأ طفل فى
بيت مظلم وترعرع فيه، دون أن يرى الشمس أبدا، فإذا ظهرت له
الشمس عندما يكون قادرا على التمييز، فكواحد ربما يكون قادرا على
تقدير قيمة شعاعها،

(٨) فقلت: «وعندما يكون القمر كاملا، وتكون الشمس والقمر فى
مواجهة (مقابلة) مباشرة، فيكون واضحا أن الأرض تقع بينهما،

«فلماذا لا تكون الأرض حجاباً (عائفاً) للنور بين الشمس والقمر كما يفعل ذيل كوكبة التنين عندما يرتفع أمام الشمس أو القمر؟» فقال الشيخ: «إن اعتقادك خاطئ، فلو أنك تريد أن تعرف الشكل (النظام)، فارسم دائرة مثل التي تكون خمسون ونصف ذراع من المركز إلى المحيط، وبعدئذ من مركز الدائرة الواسعة ارسم دائرة أخرى نصف ذراع في نصف القطر، والآن ارسم خطاً من خلال المركز حتى تنشطر كلتا الدائرتين، فسوف يكون لديك أربع نقاط أساسية اثنتان على الدائرة الواسعة واثنتان على الدائرة الصغرى أى أن، واحدة تكون على كل من نهاية الخط، والثانية تكون على حافة (حد حرف) الدائرة الصغيرة «والآن ارسم دائرتين أكبر، واحدة حول كل من النقطتين الأساسيتين على الدائرة الخارجية، ودع نصف القطر لكل من هاتين الدائرتين يكون بقدر ذراعين، والآن افترض أن الدائرة الواسعة هي الفلك (الكرة السماوية)، والصغيرة واحدة هي الأرض، والاثنتان الأخريان هما الشمس والقمر، والآن ارسم خطاً من مركز دائرة القمر المماس للجهة اليمنى من الأرض، وارسم خطاً آخر بنفس الطريقة للجهة اليسرى من الأرض. والآن، حيث أن هذين الخطان يتقاطعان في نقطة، وليس هناك مسافة بينهما، إلا أنه بين نهايات هذين الخطين تكون المسافة ذراع واحد. ولو أنك مددت الخطين الاثنين يكون لديك رسماً للأرض خارج الفلك (الكرة السماوية)، والمسافة بينهما ستكون ذراعين، حيث توجد الشمس، إننا اثبتنا أن الشمس كانت أربعة أذرع في قطر الدائرة ولذلك فإن ذراعى جسم الشمس سيكونان خارج الخطوط، ذراع واحد على كل جهة، وإذا كانت المسافة عند ذراع واحدة وكانت أشعة الشمس منحدره

الرأس نحو النقطة الأولى على القمر، فإن النور على الجهتين سيتقابل بحيث تكون الأرض في الظل، أى تكون ليلاً. وما يمتد بين هذه الخطوط من الأرض حتى النقاط المتبقية (على القمر) يكون في النور (الفجر). لا تحسب على قياس التمثيل أن نسبة الأرض إلى الأفلاك، الشمس والقمر هي كذلك، لأن نسبة الأفلاك والنجوم للأرض أكثر من مائة ألف ضعف من المثال الذى وصفناه من قبل.

(٩) إن كرة الأرض هي ٦٩,٠٠٠ فرسخ (الفرسخ وحدة قياس، كل فرسخ = ٤ أميال تقريباً) والرابع غير المأهول هو ٢٤,٠٠٠ فرسخ وكل فرسخ هو ١,٠٠٠ ذراع. فليست الأرض أكبر من هذا، والآن اعتبر (تأمل) كم عدد الملوك الكائنون على تلك القطعة من الأرض غير المأهولة. فبعضهم (يحكم) مقاطعات، والبعض يحكم أقاليم، والبعض يحكم أقاليم كاملة ذات مناخات خاصة، وكل واحد منهم مملكة، ولو أنهم عرفوا حقيقة الأشياء فسوف يخلجون من دعاويهم، لقد كان لأبى يزيد حظ طيب (ليدرك هذا) فقد تحرر من كل شيء كان يملكه كثرة لما حققه تماماً بشكل فوري. «أن الترف، والجاه، والمال (الممتلكات) عقبات (حجب) فى طريق الرجال، وطالما لما كان القلب مشغولاً بحب هذه الأشياء، فإنه لا يمكن أن يرتقى. وأى امرئ يكون مثل درويش متجول (كثير الترحال) ويرتفع فوق عبودية (استرقاق) الزينة وجاه المنزلة سوف ينال العالم فى صفائه،

(١٠) فسألت «أو هناك أى إنسان يمكن أن يرتفع فوق القيود التى يمتلكها؟»، وأجاب الشيخ: «هذا الوحيد يكون شخصاً حقيقياً». فسألت: «كيف يمكن أن يحيا، وهو لا يملك شيئاً» قال الشيخ، إن أى إنسان

يصيبه القلق حول هذا لن يتخلى أبداً عن أى شيء، «ومن ناحية أخرى، فإن أى إنسان يتخلى عن كل شيء فلن يقلق بشأنه، فعالم الثقة المطلقة عالم مبهج، ولكن ليس لكل إنسان أن يكون مولعاً بالتوق إليه.

(١١) والحكاية رويت حول رجل جواد، قد كانت له ثروة واسعة، وهذا الرجل كان ولعاً ببناء قصر منق بقد ما يستطيع، ومن كل أركان الأرض أصدر أمراً للحرفيين أن يأتيوه، ورصد لهم كل ما يحتاجون من أموال، إنهم أنجزوا عملهم وشكلوا الأساس وصبوه بدرجة مناسبة لأجورهم، وعندما انتهى نصف البناء، جاء الناس من طول البلاد وعرضها ليشاهدوه فكانت الحوائط بازغة عالية ونقشت عليها صور زيتية جميلة، وكان السقف (عملاً نادراً) منافساً لعمل مائى^(١) والرواق من طراز يخجل إيوان كسرى، ولم يكن القصر قد اكتمل بعد عندما كان الملك عليلاً مبطلي بداء عضال، وحينما كان فى سكرات الموت، جاء ملك الموت بجانب مضجعه، فهم الرجل وتساءل «أو لا يمكن أن تعطيني تأجيلاً حتى يمكنني إتمام قصرى؟ بكل الدنيا التى أملك، إلا هذه الرغبة الوحيدة «أجاب ملك الموت بقوله تعالى: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ... ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (سورة النمل، آية: ٦١) أنه ليس ممكناً بالطبع ولكن افترض أنك منحت فرصة لإتمام القصر قبل أن تسلم روحك، وبعدئذ أو ما كان التبايعك لفقدان القصر مساوياً لكونك عانيت تلك الآلام به، وإنه سوف يكون محملاً بالبهجة لكثير آخرين؟. ومع ذلك فإنه كان ناقصاً، فإنه سوف لا يكون كاملاً أبداً، إذ لا وجود

هناك لإمكانية الإرجاء، إن الرجل أسلم روحه. وعند تلك المرحلة كان بناء القصر عالياً، مع أنه تبعاً لقصد المالك، فإنه كان ناقصاً، وسوف لن يكون كاملاً أبداً، كما قد أراده هو.

(١٢) وسألت: «ما هي الذهنية التي يجب أن يكون فيها الإنسان حتى يصير أقرب للتقوى (الطاعة)؟ قال الشيخ: «وكما رويت الحكاية، «ف ذات مرة كان هناك تاجر له ثروة لا حد لها. وأراد أن يذهب بالسفينة من المدينة، حيث كان، إلى مدينة أخرى لأجل التجارة. وعندما وصل إلى البحر حمل جميع ممتلكاته فوق السفينة، ثم صعد على متنها. انطلق البحارة، إلا أن السفينة عندما وصلت إلى وسط البحر هبت رياح معاكسة وطرحتها في دوامة. لذا فإن البحارة قذفوا جميع الجواهر (الأحجار النفيسة الخاصة بالتجار) من فوق جانب السفينة إلى البحر، وكان التجار مشدوهين من الخوف، كما هي عاداتهم. وقف هذا التاجر الثرى بانسا (لا عون له) قلقاً في كل لحظة بشأن شيء ما آخر، وعاجز عن تحمل ذلك الكرب. أولاً: إنه مغتم بشأن ممتلكاته (أمواله) وبعد ذلك بشأن حياته وأعضائه. فلا هو قادر على أن يكافح بنجاح ولا أن يهرب، إنه وصل في النهاية إلى مرحلة اليأس التام. هكذا صارت الحياة مرة بالنسبة إليه ذلك أنه فقد كل متعته بالأموال. وفي النهاية هدأت الرياح، وانطلقت السفينة مرة أخرى ووصلت إلى الساحل. وعندما رأى التاجر نفسه على الساحل مد يديه إلى جيوبه وألقى بكل شيء يملكه إلى الماء. قال له الناس، أنت مجنون؟ إن ما تفعله شيء لا يصدقه عقل (فوق حدود التخيل)! عندما كنت واقفاً في حبال الخوف من الهلاك والغرق ما

فعلت ذلك، أو تفعله الآن بعدما وصلت إلى بر الأمان. قال التاجر، إن ما يفعل فى حالة كهذه لا يعد صفة مميزة إطلاقاً سواء ألقيت أموالى إلى الماء أم لا، فالسفينة لو رست بسلام، فإن مالى وحياتى سوف تسلم أيضاً رغم العاصفة. ولو غرقت السفينة فكل شىء سوف يضيع، المال والحياة. ولهذا فإن ما فعلته ليس صفة مميزة. أما وقد وصلت إلى الساحل فأنا أرى أنى لا كابدت الأذى (الضرر) ولا خبرت الخسران المادى. فأنا أتصور، وقد وصلت بأمان، أنه لو كان فى استطاعتى نسيان الألم سريعاً، لو كان فى استطاعتى نسيان كان ذلك العذاب سريعاً أيضاً، ففى وقت آخر لن يبقى فى ذهنى أى من الألم حتى أسوأها، وسوف أحقق بمالى ربحاً عظيماً فى الكسب الدنيوى. وإذا قدر لى أن أذهب إلى البحر مرة أخرى، لا سمح الله، متحملاً ذلك الكرب، فإن هذه المرة ربما تعنى هلاكى.

إن الحياة أفضل من المال. وحتى لو ضحيت بكل أموالى، بحيث لا يبقى مال على الإطلاق، فإننى لن أحتاج إلى لوح خشبى فى سفينة، أو شاركت بأموالى فى تجارة، فإننى سأواصل العمل فى أى شكل آخر لكسب قوتى اليومى، فرغيف خبز يؤكل مع صحة طيبة أفضل من ملكية كنز ضخم وسفينة ملكية.

(١٣) قال شيخى: «إنه كان مسافراً فى الحقيقة، «ويقينا أن أى إنسان يملك هذا فمن الجائز فعلاً أن يريح فى مكان ما. وأيما امرئ ينال شيئاً ما فى العالم الآخر فإنه يعتق من عبودية شىء ما فى هذا العالم. ولو أن شخصاً ما يحلم أن شيئاً زاد من ممتلكاته، فإن مفسر الحلم سيقول أن شيئاً ما قد نقص. ولو أنه حلم بأن شخصاً ما ربح

ريحاً قليلاً، فإن المفسر سيقول أن شيئاً ما سوف يزيد (أو ينمو) ومثل هذا كثير من الأشياء. إن هذا مبدءاً ثابت لأن النفس تحلم وتتأمل في العالم الآخر التي منه تزيد الأشياء وتقل هنا. وبالمثل فلو حلم شخص ما بميلاد طفل، فإن ذلك يعنى أن شخصاً ما سوف يموت تماماً كما أن الحلم بموت شخص ما يعنى أن طفل سيولد، وعندما يحلم شخص يموت آخر، فإن التفسير يعنى أن حياة هذا الشخص سوف يعمر طويلاً، لأنها مازالت مقبلة من هناك إلى هنا، وهذا واضح. «والآن فأى واحد ينسلخ فعلاً عن شيء ما فى هذا العالم فى سبيل الحياة الأخرة، فإنه سيريح شيئاً ما فى العالم الآخر. وهذا يمكن أن يرى فى شخص ما تأثره بالحالة التى نبذ فيها كل شيء يملكه. فلأن حالته هى شيء ما موهوب له من العالم الآخر، فعليه أن يدوام على إنفاق أشياء من هذا العالم حتى يعتق (يتحرر) (حرفياً: غير مثقل) شيئاً فشيئاً. وتدرجياً فإن نبذ كل شيء هنا، يجعله يريح هناك».

(١٤) وسألت شيخى ليقص على حكاية عن رجال حقيقيين، فقال: «إن ذلك لا يمكن إعلانه، فقلت: ذات مرة فيما مضى (سابقاً)، «عندما نظرت إلى اللوح الذى نصبته أمامى. فلم أكتسب وقتها إلا قليلاً من الخبرة، ولكن عندما أنظر إليه الآن، أكون فى حالة غالبية من التأثر تجعلنى حتى لا أدرى ما أفعله». فقال شيخى: فى ذلك الوقت كنت لا تزال غير ناضج، والآن فقد صرت ناضجاً. كنت مثل رجل نىء لا يمكنه أن يستمتع بالجماع (الاتصال الجنسي) كثيراً جداً وعندما نضج وانشغل بالجماع، فإنه استمتع به إلى حد أنه لو عاقه أى أحد، حتى الصديق الحميم، فى وقت القذف، فإنه سيعتبر

ذلك فعلا أقصى لعداوته، لأن لذته قد قطعت، والآن فإذا حكينا عن تلك المتعة الحسية (الشهوانية) لرجل عنين، فإنه لن يحدث لديه إحساسا لأن التجربة تعرف فقط من خلال الخبرة، وذلك الرجل العنين محروم منها. «فما أقول لا يتعلق بتلك اللذة الشهوانية. إذ المتعة (اللذة) الحقيقية تلامس الروح في حالة الرجولية الحقيقية (الطبيعة الإنسانية - الناسوت)، لقد كنت لا تزال غير ناضج بالنسبة للعالم الآخر (عالم الملكوت) فلم تكن قد جربت تلك اللذة، ولا عرفت معنى التجربة، ولعام نضجت الآن، فإن الإنسان الناضج يمكن أن يمتد (ينبسط) نحو جنسه البشرى الخاص، عندما يرغب، ولكن الإنسان المنسلخ عن القيود أو الحر يمكن أن ينفذ إلى عالم الغيب (اللامرئي) ويكون مولعا بالذات الغيبية في ذلك العالم من خلف حجاب الأسرار. تأمل فهناك اختلاف بين تلك اللذة وهذه التجربة!.

(١٥) فقلت: «إن الصوفية يكتسبون حالة ما أثناء السماع،^(٢) فمن أين تأتي؟» «إن النغمات الأولى تعزف بأسلوب حزين على آلات موسيقية جميلة مثل الطبل، والفلوت (آلة النفخ الموسيقية) وما يماثلها، وبعد ذلك يتغنى المغنى باللحن الجميل، لأي كلمات تغنى استجابة لمزاج المستمع، وعندما يسمع إنسان سوداوى (كليب) لحنا سوداويا، ويرى حالة مزاجه الخاص^(٣) كما تخطر الهند في عقل الفيل^(٤) فالروح (النفس) تنتبه لحالتها الخاصة وتنتزع الخبرة من الأذن وتقول، «أن لست جديدة لكى تنصت لهذا! إذ الروح (النفس) تعزل الأذن وتنصت لذاتها، إلا أنها تصفى للعالم الآخر، حيث لا تصبح وظيفة الأذن أن تصفى».

(١٦) فسألت: «ما الذى يجعلهم يرقصون؟»، فأجاب شيخى: «إن الروح (النفس) تشرع فى الترقى «مثل عصافير يتوق أن يفر من قفصه. إن قفص البدن يكون عائقاً، ولذا فعصفور الروح يكابد بقوة ليرتقى عن قفص البدن». وإذا كان للعصفور قوة كافية، فإنه يمكن أن يحطم القفص ويفر، فإن لم يستطع ذلك، فإنه يجعل القفص يهتز تحت وقع حركته التواقية للهروب، وكذلك أيضاً (بالنسبة للصوفية) فإن المعنى الحقيقى يظهر، وروح العصفور تحاول أن ترتقى، إذا لم يستطع أن يفر خارج القفص، فإنه سينقل القفص بذاته إلى الأمام، ويغض النظر عن صعوبة (وطأة) تجريبه، فإنه لا يستطيع أن يجعل القفص يرتفع إلا قليلاً قبل أن يخلد (يهوى) إلى الأرض».

(١٧) فسألت: «لماذا يلوحون (أى الصوفية) بأيديهم هنا وهناك؟، البعض يقول أن ذلك يعنى كأن الواحد (من الصوفية) يطرح كل شيء (الدنيا) من كم ثوبه (وهو يرقص) كأنه يقول: لقد نلنا شيئاً ما من العالم الآخر، ونتخلى عن كل شيء نملكه هنا، ونصير خالصين إن ذلك يعنى بحق، أن البدن لا يمكن أن يرفع القدم أكثر من شبر، كذلك كأنه يقول للأيدى، إنكم ترتفعون إلى أعلى ذراعاً، وربما نكون قد أصبنا قيد خطوة «فلماذا يتخلصون من خرقهم؟ «إن ذلك يعنى كأنهم يقولون، إن لدينا وعياً بذلك المكان (العالم) الآخر (المنزلة الأخرى)، وهكذا فإننا نبذلنا شيئاً ما من هذا المكان، ومع ذلك، فالواحد الذى يطرح خرقته ليرتديها فقط مرة واحدة أخرى، حتى يلوح بأكامام ثوبه هنا وهناك، فإنه يستعد ببساطة سيرته الأولى».

(١٨) فقلت: وإذا انخرط صوفى فى حلقة رقص صوفية، فإن الجماعة ترغمه «فهى تملك عليه سيطرة مطلقة وسواء أنشد أو

تضرع، فإن كل ما يريدون، أن يجعلوه يفعل ما يرغبون، «فما السر (اللغز) في هذا؟ وبمجرد أن يخطر رجال حقيقيون في حلقة رقص صوفى، فإنهم لن يغادروها مرة أخرى أبدا، فالعصفور (الروح) قد اشتد عوده وزادت قوته وهجر قفصه وطار بعيدا، والآن فإن الجثة صارت تحت سيطرة الجماعة وسواء غسلوها الآن أو فى وقت ما آخر وسواء كفنها بكفن أبيض أو بواحد أزرق، وسواء دفنوها فى مقبرة بعينها أو بأخرى، فإن ذلك تقرره الجماعة، إذ الواحد (الفرد) واقع تحت سيطرة الآخرين».

(١٩) وقلت: «فربما ينتصب شخص ما واقفا يخطر فى رقصته كصاحب وجد، «فماذا يحدث هذا؟ إنه أسلوب لإظهار الصحبة والأنس». «فبعد حالة الوجد ينهض الواجد (صاحب الوجد) طاويا يديه، ولا يقول شيئا، «ولأنه لا يقول شيئا، فإن بدنه يصير لسانا، ولأن تلك الحالة لا يمكن أن يعبر عنها بلسان الكلام المفهوم المعقول)، فإنه يعبر عن حالته بلسان الوجد، ومن ناحية أخرى فإن الوحيد الذى سيعرف ما يقول هو من له مزاج (طبع) المجرب (الخبير)».

(٢٠) فقلت: «وعندما ينتهى السماع، فإنهم يشربون ماء. فماذا يعنى ذلك؟»

«إنهم يقولون إن آثار نار الحب (العشق) طبعت على قلوبهم، أما الرقص فترك المعدة خالية، وإذا لم يسكبوا عليها الماء، فإنها سوف تحرق. إنهم بأنفسهم لم يجربوا الجوع، وأولئك الذين لم يدركوا جرح صيامهم ليسوا صوفية».

وهناك كثير من المدعين ينهضون كالصوفية لينافسوا الصوفية الحقيقيين في الميدان، ولكن زيف هؤلاء المدعين يظهر عند الاختبار الأول معهم، وتزول ماهية وجودهم غير أنه ما من مدع منهم سوف يذوق حالة صاحب الوجد في رقصه، فالرقص سوف يتغلب على حالته الظاهرية، وليس العكس، إن التنافس المحموم في قلب هذه الحلبة هو عمل الرجال الحقيقيين (العرفاء) وليس كل من لبس خرقة زرقاء صار صوفيا، كما قيل: وسط الحشد الذين يتوشحون باللون الأزرق يوجد من يتصف بأوصاف الصوفية فالأولون مستغرقون بكاملهم في البدن، لأنهم مجردون من الروح أما الآخرون فمستغرقون في الروح، إلا أنهم مطرزون بالأبدان.

الهوامش

١ - ماني: رسام ظهر في زمان أردشير، وتلمب إليه المخطوطات المزخرفة والموشخة بالرسوم على نحو جد رائع، ورسوم الكهوف في غزل الصين، حتى غداً اسمه شعاراً للتصوير الفني. والبعض يرى أنه ظهر في زمان الملك بهرام، ظهر بعد عيسى عليه السلام، وماني هو مؤسس المانوية التي ترى أن للعالم أصليين أحدهما هو النور وهو أصل كل خير والآخر هو الظلمة وهو أصل كل شر. وعقائد ماني مزيج من عقائد الزرادشتية واليهودية والمسيحية، ولد على ما يقال في ٢١٦م، وادعى النبوة بعد اطلاعه على الأديان الموجودة وسمى نفسه (الفارقليط) أي المخلص الذي بشر به المسيح ومن أقوال ماني: «ببشر الأنبياء بأوامر الإله أحياناً من الهند بواسطة (زرادشت) والآن أرسلني الله لنشر دين الحق في بابل». «وأرسلني الله نبياً من بابل حتى تصل دعوتي للعالم أجمع». «مع بدء الخليقة ظهر أمران أصيلان هما الحسن والسيء، والمخلوق الأول عرف الموجودات الخمس والتي هي بمنزلة الوسيلة بين الخالق والمخلوقات، وهي الإدراك، والعقل والفكر والتأمل والإرادة. كما أن الله خلق العنصر المظلم من خمسة أمور هي: الدخان، النار المخزية، الريح المهلكة، الماء المخلوط بالطين والظلمات» (راجع د. محمد التونجي، المعجم الذهبي (فارسي - عربي)، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت ١٩٨٠، ص ٥٣٥. وأيضاً الشهرستاني (محمد عبد الكريم): المال والنحل، في جزأين، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٦م، ج١، ص ٢٤٤.

٢ - السماع: هي جلسة للآلة الأشعار وسماع الموسيقى والإنشاد المصاحبة لحالات روحية تقع باللجوء إلى الروح أثناء إحساس السماع، وشرط آداب السماع هو أن لا تفعله ما لم يأت، ولا تجعله عادة، وتقف على فترات متباعدة حتى لا يزول تعظيمه من قلبك، ويجب أن يكون هناك شيخ حاضراً، وأن يكون مكان السماع خالياً من العوام، ويكون القلب خالياً من الأشغال، والطبع نفوراً من اللهو، وقد ارتفع التكلف، ويجب أن يكون المستمع من الرؤية ما يجعله يستقبل وارد الحق وأن يوفيه حقه. (راجع: الهجويزي: كشف المحجوب، في جزأين، ترجمة وتعليق د. إسماعيل عبد الهادي فتدليل، مراجعة د. أمين بدوي، المجلس الأعلى للثقافة الإسلامية، مصر، ١٩٧٥م، ج٢، ٦٦٧ وما بعدها، قارن د. عبد المنعم الحفني: المعجم الصوفي، دار الرشاد، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م، ص ١٢٨، وما بعدها: حيث يقول السماع في رأى الدقاق، حرام للعوام لبقاء نفوسهم، ومباح للزهاد لحصول مجاهدتهم، ومستحب للصوفية لحياة قلوبهم. وفي رأى الجنيد: هو وارد حق يزعج القرب إلى الحق، فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق، وعند الشبلي: السماع ظاهرة فنية، باطنية عبدة، فمن عرف الإشارة يحل له استماع العبدة، وإلا فقد

استدعى الفتنة. والسماع يحتاج لثلاثة أشياء: زمان ومكان وأخوان، والسامعون ثلاثة. فمنهم من يسمع بالطبع ويشترك في ذلك الخاصة والعامة وكل من يستطيع الصوت الطيب، ومنهم من يسمع بالحال، فإنه يتأمل إذا سمع حتى يرد معنى يوافق حاله، فيكون لها كالكادح بهجه، فظهر عليه صفاته فيتحرك ويضطرب، ومنهم من يسمع بالحق فلا تهيجه الأحوال لأنها ممزوجة بالبشرية، حتى يكون سماعه بالله ولله ومن الله إلى الله، وهؤلاء هم الذين وصلوا إلى الحقائق وفنوا عن الأفعال والأقوال، فشهدوا منعموار السماع على أسرارهم إظهار حكمته وأثار قدرته وغرائب علمه. قارئ: الطوسي (أبو نصر السراج): اللع، تحقيق د. عبدالحليم محمود، طه عبدالباقي سرور، مكتبة المتنبي، القاهرة، ط ١، ١٩٦٠م، ص ٣٤٢ وما بعدها، قارئ أيضا: ابن عجيبة: مصطلحات التصوف من كتابه مراجع الشوف إلى حقائق التصوف تقديم د. عبدالحليم حمدان، مكتبة مدبولي ط ١ ص ٢٥، ١٩٩٩م، وأيضا الكلاباذي (التعرف لمذهب أهل التصوف)، حققه وقدم له محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ١٩٠ وما بعدها، حيث يقول: «السماع: استجمام من نب الوقت وتنفس لأرباب الأحوال، واستحضار الأسرار لنوى الأشغال».

٣ - المزاج: هو مصطلح فني يعبر عما يكون بارزا للذهن من أفكار في مقابل خطرات القلب: الأول أي الأفكار تتميز بالثبات، بينما الخطرات فهي غير ثابتة لأنها من قبيل الأعراض التي تترى على القلب ثم تزول، وعدم ثبوتها يؤدي إلى إثارة القلب والوجدان الداخلي.

Ref: Wheeler M. Thackston, Jr.: The philosophical Allegories and Mystical treaties to Suhrawardi, Mazda publishers, U.S.A. 1999, P. 54.

٤ - ذاكرة القلب في الهند تعبير مشهور لأصل ذاكرة الإنسان، فذاكرة النفس في أصلها تعالج، مجازيا في رسالة الطير، وعقل وهنا ترد كل شيء لأصله نهائيا، ويظهر هذا في رسالة لغة موران القسم الأول، راجع المرجع الإنجليزي السابق، وقارئ السهروردي، شهيد الإشراق، ورسالة لغة موران، ترجمة - ودراسة وتطبيق د. عادل محمود بدر. في كتابه الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، ١٩٩٩م. ص ص ٢٥ - ٣٩، والدراسة ص ٦٩ - ٩٧.

القسم الثاني

شرح الرسـائل

شرح

- لغة موران^(١) (لغة النمل)

بعد التحميد المعهود، يذكر السهروردي أن الرسالة تشير إلى قواعد ونهج السلوك الصوفي، وأنه كتبها بناء على طلب أحد الأصدقاء المؤيدين للسلوك الصوفي. والرسالة مكتوبة في صورة حكايات رمزية وهي في اثني عشر فصلاً، والفصول الثلاثة الأخيرة منها عبارة عن حكم تبصر أيضاً بقواعد السلوك الصوفي. فلنشرع الآن في تحليل هذه الرسالة.

١ - في الفصل الأول^(٢) يعرض السهروردي - خلال الصورة الرمزية التي تتحدث عن تحاور أفراد قافلة النمل في مسألة مصدر الأشياء - النظرية الفيضانية القائلة «بأن كل الأشياء تعود إلى أصلها الذي صدرت عنه، فكل ما يلتبس النور إنما جاء من النور، وأى شيء تراجع للظلام الخالص يكون ظلاماً أيضاً لأنه مصدره، ويضرب أمثلة لذلك على لسان نملة حاذقة لعله يقصد بها القطب الذي تفرد عن بقية أبناء جنسه برجاجة طبعه وعلو منزلته العقلية والروحية، ولذا فإنه يعلمهم الحقيقة التي غابت عن عيون المقيدون تحت ركام العادات والقوانين التقليدية، تلك الحقيقة التي تقول «أن

كل شيء يعود إلى مصدره،، وهي تعود إلى ذلك الصدى البعيد في فلسفة أفلاطون من «أن الشبيه يدرك الشبيه»، والتي أصبحت تمثل قوس الرجوع في فلسفة الفيض عند أفلاطون، أى رجعة النفس إلى عالمها العقلى فى جدول الصعود.

أما هذه الأمثلة فهى واضحة جلية أمامنا فى الطبيعة، فكل ما له ثقل يهبط إلى مصدره الأرض لأنه ثقل بفعل مادته الطينية، وغيرها من صور الطبيعة التى تدل على صدق هذه النظرية.

ولما كانت الروح الإنسانية ليست من جنس الأرض، أى من جنس الظلام، فإنها قطعاً تنتمى إلى ما هو ضد الظلام ونقيضه، وهو النور، ولذا فلا بد من رجعة الروح ثانية إلى مصدرها النورانى الذى صدرت وفاضت عنه بفعل العقل الفعال عاشر العقول فى نظرية الفيض كما نبأتنا بذلك رسالة أصوات أجنحة جبرائيل ويعتمد السهرودى فى دعم نظريته بأيات القرآن الكريم فهو يربط بينها وبين أصول هذه النظرية، فيذكر دليلاً على ذلك قول الله تعالى «نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس» (سورة النور آية ٣٤) «وأن إلى ربك المنتهى» (سورة النجم آية ٤٢)، «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (سورة فاطر آية ١٠). فهذه الآيات عنده تدل على أن كل شيء ينتهى إلى الله سبحانه وتعالى أى راجع إليه لا محالة لأنه صدر عنه أول مرة، وما دامت النفس العاقلة أو الروح الإنسانية نور من الله وكلمة منه كما وضح فى أصوات الأجنحة فلا بد من ارتفاع هذه الكلمة الصغرى إلى أصلها النورانى مع بقية الكلمات الصغرى التى تمثل كل أرواح

البشر، فالله نور الأنوار عنه انبعثت كلمات نورانية كبرى، وهذه بدورها فاضت عنها كلمات صغرى نورانية، فيجب طبقاً لنظرية الانبعاث procession أو الفيض Emanation هذه أن يعود النور إلى النور، فترتد الكلمات الصغرى إلى مصدرها النوراني، كما يعود صدى الصوت إليه والسهورردى بذلك يتابع نظرية الفيض التي عرضها في «أصوات أجنحة جبرائيل، وأشار إليها في «الغربة الغربية، وبسطها في بعض كتبه الأخرى وعلى رأسها «حكمة الإشراف، و«اللمحات في الحقائق، و«التلويحات، و«هياكل النور»^(٣).

وهكذا فإن الرسالة تدعونا منذ البداية إلى تحقيق وجودنا الحقيقي، بأن نصل ذواتنا بالأصل الذي صدرت عنه وهو الأصل النوراني الإلهي للنفس، والذي يظهر واضحاً جلياً باستبطان الموجود لأعماق نفسه ووجوده الباطن، عندئذ يدرك الموجود «المطلق»، ويدرك أن معناه اللامتناهي المتحقق في النفس، قد صدر من النور الإلهي، وهذا الاستبطان لأعماق الذات الإنسانية، هو بداية التجلي الحقيقي لله في أعماق الموجود، إذ الموجود الذي عرف حقيقة نفسه، وأنها عنصر إلهي لامتناهي، سوف ينتقل من معرفته لذاته إلى معرفة الله في حضوره لها، بعبارة أخرى تتدرج النفس في رقيها وتعاليتها من معرفتها لذاتها إلى معرفة الله تعالى في تجليه لها، هذا التجلي الذي يتحقق عندما يفيض قلب الإنسان بالوجد والولع والمحبة اللانهائية تجاه المطلق، وهو حضور لا يبلغ مداه وجلاله التعبير، ولذا جاء مرموزاً في صور وأساطير وحكايات، في أعماقها الظاهرية الصامتة تكمن حقيقة الحضور المطلق للذات

العارفة.

وعندئذ تعود النفس إلى مصدرها، تلك العودة - التي حدثنا عنها خلال رموز عجيبة في رسالته «الغربة الغربية» - التي تمتد تجاه الفناء في الألوهية والبقاء فيها، وهو الذى ذكرنا من قبل أنه لا يتم إلا بالموت، إذ تضحي النفس بذاتها في سبيل تحققها المطلق، هذا التحقيق للمعنى المطلق هو ماتراه الذات الصوفية «الإيمان الحق» هو نفسه بعد كفرًا في نظر العامة أو «الأنا الجمعى»، ولذا فسوف نجد تضادًا ومقابلة دائمة بين أفكار وأساليب الأنا الفرد الذى يرمز إلى الموجود الصوفى الكامل أو القطب أو الحكيم المتأله - والذى يأخذ دائماً رموزاً فردية - وبين الأنا الجمعى الذى يعبر عن الجمهور المستبعد للتقاليد والقوانين الموروثة والآيات الظاهرة - والذى يأخذ دائماً رموزاً جماعية - وهذه المأساة الحقيقية للذات الصوفية التى وصلت فى نهاية سلوكها، فأصبحت حاضرة فى الله، هى مأساة «رجل مثل الحلاج أو السهروردى، لأنها رسالة الوجدانية المطلقة الكاملة التى لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التكفير، ولا يظل مؤمناً مخلصاً إلا تحت مظاهر الكفر»^(٤).

وهكذا فإن «إدراك المرء لمصدره الإلهى، هو نقطة البدء فى السفر الصوفى نحو لقاء هذا المصدر إن صح التعبير مع ما يتطلبه الإدراك من مجاهدة فى طريق العودة، وهو الطريق الذى يضع الصوفى أمام التحدى نفسه، والمجموع الممثل للعالم الخارجى على نحو ما رأيناه فى «الغربة الغربية» مثلاً وكما سوف نراه فى فصول

هذه الرسالة ذاتها .

والسهروردي يؤكد في الفصل الأول صراحة على «أن الاختيار هو الذي يجذب الفرد إلى مصدره، ومن هنا تصبح الحرية الفردية هي أساس السلوك الصوفي نحو المتعالى، وإلى جانب هذه الحرية الفردية يضيف صاحبنا بعداً إلهياً آخر حتى يعطى لحرية الصوفى كل معناها الأبدى، هذا البعد هو الفضل الإلهى وهداية الله للإنسان وذلك على صلة وثيقة بما قلناه آنفاً فى شرحنا «للمغربة الغربية، أن عذاب الصوفى يكمن فى أنه يسلك الطريق نحو الله، بالله ذاته، فالله هو الذى يمنحنا القدرة بفضله على مواصلة الطريق بل والبدء فيه، إذ النور الذى أطلبه هو ذاته الذى يأخذنى إليه، وهو ماعبر عنه صادقاً خلال الآية الكريمة «نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس». وخلاصة القول هنا أن الأصل الإلهى للموجود يدعو إلى السفر للاتحاد الشهودى بمصدره النورانى الذى صدر عنه^(٥).

٢ - وفى الفصل الثانى نشاهد «جمعا»^(٦) من السلاحف التى تتجادل بشأن الطائر الذى كان يغطس ثم يبدو للعيان أنه ينتمى للهواء أم الماء؟ وفى أثناء انقسامهم إلى فريق يرى أن الطائر لو لم يكن بطبعه يحيا بالماء فلماذا يحتاج إليه؟ وفريق يرى أنه ليس مائياً، ولذا استطاع أن يحيا بدون الماء وهذه السلاحف إنما تمثل هنا جموع الناس التى تتبع منطق التقاليد وترتد بفكرها إلى القوانين الموروثة، وتمثل أيضاً جمهور المفكرين الذين يردون كل شيء إلى العقل النظرى والمنطق الموضوعى، وكذا جمهور الفقهاء الذين لا يرون

الحقيقة إلا فى ظواهر الأمور والآيات. ولذا فإن السهروردى يأتى بالقاضى وهو شخصية ترمز إلى القائم بالحكمة والحقيقة، وهو القطب أو الحكيم المتأله والذات المفردة التى أدركت الحقيقة عيانا بعد اختراقها كافة الحجب، وهو الذى ألقى على جموع السلاحف هذه الحكمة «لاحظه وأنظر وفقا لأمره، إذا استطاع الحياة بدون الماء فإنه لا يكون مائيا ولا محتاجا للماء، وبرهان ذلك السمك فإنه عندما يترك الماء، فحياته لا يمكن أن تستمر، ثم النتيجة عقب قوله: أعنى تظهر الحقيقة للعيان، تلك الحقيقة التى سوف تنكرها السلاحف وتقذف الطين فى وجه الحكيم، لأنها حقيقة تتعارض مع المنطق العامى، وتتافى عقيدة العامة التى تقف عند حدود الظاهر، دون أن تتعداه إلى المعانى الباطنة التى تمثل حقيقتها، هذه الحقيقة التى تظهر «عندما هبت عاصفة هو جاء فأثارت الماء، وعندئذ انطلق الطائر الصغير إلى الهواء»^(٧) هذا الطائر الذى أثارت عاصفة الريح فانطلق فى الفضاء، ليس طائرا، وإنما هو الموجود الصوفى، هو ذاته العاشق الصوفى الذى لفحته نيران المحبة، فانطلق نحو محبوبه، متخطيا كل حدود المكان، متعاليا فوق ترتيب العقل وقوانينه.

ولما كانت هذه الحقيقة تثير دهشة السلاحف، فقد طالبوا القاضى بتفسير لكى يتم إقناعهم، ولما كان القاضى - القطب الصوفى - لا يدرك إلا الحقائق فى نصارتها وطهارتها، أعنى لا يدركها إلا عياناً، ويمنطق الذوق الصوفى وحده، ذلك الذى يعاين الحقيقة شهوداً، فإنه كان يستعين - من أجل تفسير ذلك بمجموعة من الأقوال والأحاديث التى تنتمى إلى أهل الحقيقة من الصوفية،

فذكر قول أبو طالب المكي - الذي قاله في شأن عروج النبي عليه الصلاة والسلام إلى السموات الأعلى - (باب الوجد والخوف - قوت القلوب) أنه «عندما أزال ترتيب العقل عند رفع الكون والمكان»^(٨) أو أن العقل وما يتبعه من تفكير في الكون وتعلق بحدود المكان، يقف حجاباً بين الموجود وبين الحقيقة، فإذا رفعت حجب العقل يزول كل شيء إلا الحقيقة، التي لم تكن سوى وجه الله تعالى وهو ما حدث للنبي عليه السلام في حالة وجدته العالی حيث «ظهر له العيان، فطوى له المكان»^(٩) أي أنه عند ظهور الحقيقة الإلهية وتجليها، تزول كل المتعلقات والتعينات الكونية المادية التي ليست سوى حجاباً دوماً تحول بين الموجود وبين رؤية الحقيقة، وهنا تصبح الحقيقة وجدانية متعلقة بالموجود ذاته، أي ذاتية لا تظهر ولا تتجلى إلا إذا وصل الوجد والولع إلى مداه اللامتناهي، وهو ما عبر عنه بالوصول إلى مقام «الخلّة، مستنداً إلى قول الحسن البصري في «باب المحبة، وفي كلامه عن حالة النبي عليه الصلاة والسلام في المعراج إلى السموات العلى، عندما تملكه الوجد في أعلى صور، فطويت له حجب المكان، فرأى الحقيقة بيانياً، في اللامكان، أو في أين لا أين. ويضم صاحبنا الأهواء والرغبات الشخصية التي تتعلق بالعالم المادي إلى حجب العقل والمادة، بل ويعتبرها من مميزات العقل ذاته فيقول عن أهل الحقيقة^(١٠) «أنهم يعتبرون الأهواء من بين حجب العقل والجسم كالمكان، أعنى أن الموجود لن يصل إلى الحقيقة إلا برفع كافة الحجب العقلية والمادية، وهو لن يصل أيضاً إلا إذا أصبح فوق كل شيء، فوق الكونين والعالمين - كما يقول الحلاج - إلا إذا تجرد عن كافة العلائق والتعينات التي تربطه بالوجود - في - العالم أو

الكون، فيمحو الصوفى فى ذاته، ومن ذاته كل مالىس له علاقة بالله، حتى يصفو من كدوراته، فيصبح فوق كل شىء، وحدة مع الله وحده، فطريق الوصول إلى الحق يكون إذاً بتعطيم معابد الأبدان وهو الذى تحدث عنه فى «الكلمات الذوقية»، ويلج ذكره بطرق مختلفة فى كل رسائله وهو ذاته مايتحدث عنه هنا من رفع الجسم باعتباره صورة من صور المكان، لأن كل ما هو جسم يتحيز ويتمكن، أى يصير فى مكان بالضرورة، ويتعلق بذلك رفع ترتيب العقل والأهواء المتصلة بالعقل كذلك. وهذا الرفع أو الصعق أو المحو لا يعنى من وجهة النظر الصوفية إلا الفناء عن كل شىء، ومايتبعه من حصول لمقام البقاء، أى البقاء فى الله وتحقيق الوجود الذاتى للصوفى فى أعلى صورته. بعبارة أخرى معناه الوصول إلى مقام «الخلّة» حيث يتحقق العبد بصفات الرب بحيث يتخلله ولايخل به ما يظهر عليه شىء من صفاته، فيكون العبد مرآة الحق،^(١١) وهو ما ذكره السهروردي بلسان الحسن البصرى بقوله فى حالة النبى عليه الصلاة والسلام «ظهر له العيان وطوى له المكان، ولسان الحلاج «أنه أغمض العين عن الأين من الأنس، أى أن الوجد قد أخذه من نفسه، فتباعد عن كل ما يخص الكون والمكان ليخلص - فى تجرده - إلى التجلى الإلهى وحده، ولسان الحلاج أيضاً، الصوفى وراء الكونين وفوق العالمين، وينتهى السهروردي من ذلك كله إلى أن معاينة الحقيقة وتجليها إنما تحدث للنفس المخلوقة المحدثّة، أى للصوفى فى حالة انتفاء كافة الحجب، ورفع كافة التعينات والعلائق التى تربطه بالوجود كله، أى الوصول إلى السلب الكامل أو الفناء التام عن كل شىء، حتى لا يبقى ثمة سوى الله وحده وهو ما عبر

عنه صاحبنا قائلاً ويوافق الجميع (أى جميع الصوفية من أهل الحقيقة الذى أعطانا أمثلة على أقوالهم التى تتفق مع أقواله هو كقطب أو حكيم مثاله معاين للحقيقة) عن أنه طالما كانت الحجب موجودة لم تزل، فإن المراقبة (المشاهدة) لا يمكن أن تحقق شيئاً. والنفس التى تتم لها المشاهدة إنما هى مخلوقة وحادثة،^(١٢) وبالطبع فإن السلاحف التى تمثل الجمهور فى كل صورة، وتتبع فى تفكيرها قوانين العقل الموضوعى وحده، لا تستطيع هضم ولا فهم مثل هذه الأقوال سالفة الذكر، وبالتالى فإنها سوف تهاجمها، وعندئذ تصبح كيف يمكن لماهية متمكنة فى المكان أن ترفع من المكان، كيف يمكن أن تحرر من اتجاهاتها؟،^(١٣) وفهم لم يبصروا مطلقاً أمام العيان الموضوعى أن إنساناً قد رفع عنه المكان أو تحرر من وجوده المكانى، ولكن الصوفى المتحقق أو القاضى يصر على أقواله أنها الحقيقة التى عاينها بذاته خلال عروجه نحو الحق، وفى نهاية هذا العروج، يرى أن مافصله هو الحقيقة، فهو يأبى إلا أن يصل إلى ربه على جناح الموت، فإيمانه العميق هو الذى يجر عليه الكفر، فيموت ذاهباً إلى ربه، عامراً بنشوته ومن هنا فإن الحشد الأبله القابع فى ربة القيود الموضوعية، يصيح فى وجه الفرد المتحرر الخالص إلى حقيقته «عزلناك، أنت معزول ثم قذفته بالطين وعادت إلى وكرها،^(١٤) والسهورردى ينظر هنا من سجب الغيب إلى مصيره، ويربطه دائماً بمصير الحلاج، وذلك المصير الذى يضحى فيه بالذات المفردة من أجل الحقيقة وعلى يد المجموع.

وخلاصة القول هنا : أن تخطى كافة الحجب المكانية

والعقلانية، أى الوصول إلى مقام الفناء، والذي يتبعه إلى مقام البقاء، أى عمليتى السلب والإيجاب، أو النفى والإثبات، هى ما تجعل هذه التجربة باللغة الثراء من الناحية الوجودية، لأنها تسمح بوجود التوتر الذى يمثله أولاً انتقال العبد من السلب إلى الإيجاب، ومن الإيجاب إلى السلب خلال عروجه نحو الحق، ففى كل مرحلة تزال فيها حجباً، نجد اقتراباً من الحق وعلواً خلال المقامات الصوفية، وثانياً ففى حالة الوصول إلى البقاء فى الخلّة تحدث إحالة دياكتيكية بين العبد وربه، فيتكلم الرب على لسان العبد وتجرى الصفات الربانية على صفحة الوجود الفردى للعبد، أى تصوير الذات المفردة مرآة يجرى عليها التجلى الإلهى. وذلك هو قمة العلو الذى يصل إليه الصوفى، تلك القمة التى تمتاز بالتوتر، حيث فى معنى التوتر تكمن الحياة والوجود. والتوتر هنا يبلغ مداه أو حده اللانهائى، لأن الحجب أو الوسط أو الحد الثالث قد أصبح مرفوعاً (فيخلص الهواء إلى الهواء كما عبر عنه فى الغربة الغربية) بين أطراف الجدل، وعندئذ ينعدم وجود المتوسطات بين أقطاب التوتر، إذ المتوسط حجاب وبرزخ يقضى على الطبع الحركى الحى فى التجربة، ولذا قال السهروردى، أن المراقبة التى هى باب الحقيقة لا يمكن أن تحقق شيئاً إلا برفع الحجب بين العبد والرب^(١٥) (حجب المكان والعقل) .. ولما كان المتوسط من الناحية الفكرية هو أسلوب العقل، لأنه يصل من المقدمات إلى نتائجها عن طريق وجود الوسائط، فإن ملكة الاتصال الصوفى أو الاتصال الحق بين العبد والرب ليست هى العقل بل لا يتم الاتصال مع وجود العقل، لأن العقل يدلنا فقط على وجود الله، ولأن معرفة أن الله موجود شيء وإقامة علاقة خاصة مع الله شيء

آخر، فإن ملكة الاتصال لا بد وأن تكون شيئاً آخر غير العقل وهي الوجدان المتمثل في الذوق أو الحدس الصوفي. إذ يصل الوجدان الذاتى للحقيقة - فى حالة ولعه اللانهائى بها - بلا حدود ولا نسب مكانية كانت أو عقلية، بل يصل مباشرة أو حدساً عيانياً، فيعيش الحقيقة بالفعل، تلك المعاشة التى لا تتم اللهم إلا بانطواء كل النسب المكانية التى لاتدع للفكر المنطقى ملاذاً وتمكن من الامتثال النظرى^(١٦).

ولما كان ذلك كذلك فإن ملكة الاتصال الوجدانية بما أنها ملكة ذاتية خاصة وبالموجود الفرد وحده، فإن الحقيقة ذاتها تصبح ذاتية لأنه كما يقول السهروردي على لسان القاضى أو القطب المتأله «إن إزالة العقل وترتيباته ومتعلقاته من الكون والمكان يضعا مباشرة أمام الحقيقة وعندئذ تصبح الحقيقة متعلقة بالذات المفردة وحدها لأن هذه الحقيقة لا تتجلى إلا بالوجد الذاتى والكيفية العاطفية. فالوصول إلى الحقيقة غير ممكن إلا بهذا الإسلوب الذاتى العاطفى، حيث يستحيل الولع بالحقيقة إلى حقيقة ذاتية، بمعنى أن الحقيقة الموضوعية تصبح بفعل الولع بها حقيقة ذاتية... بعبارة أخرى تصبح ملكاً للذات المفردة وحدها، وهو ما يحدث فى مقام الفناء والبقاء أى الخلّة حيث تتحول صفات الربوبية إلى ذات العبد الواصل، فيصبح ريانياً، وينطق الحق على لسانه، أو ينطق هو بلسان الحق. وذلك كما قلنا ما يسبب الاصطدام بين الصوفى المتحرر وواقعه الفج أو واقعه الاجتماعى الطبيعى، ذلك الذى يرسف فى أغلال وقيود الضرورة، وهيئات هيئات أن تلتقى أحكام الضرورة

مع أحكام الحرية على أرض واحدة.

٣ - وفي الفصل الثالث وهو الذى يحدث^(١٧)، فى قصر سليمان النبى عليه السلام وسؤاله عن العنديل الغائب وإرساله سفيراً يدعوه إليه، ثم رسالة من العنديل إلى النبى سليمان يدعوه، والذى لم يغادر عشه، ثم إدراك العنديل لحقيقة أن سليمان يدعوه إليه، وأن هذا وعد حق بلقائه إذا ما ذهب إليه فى قصره، أما النبى سليمان فلم يأت لمقابلة العنديل لأن عشه لا يسعه، ولأن اللقاء فيما بينهما يستحيل أن يكون بالداخل، وهو بالخارج وهكذا قال العنديل لرفاقه.

والسهروردى هنا ينفى تماماً الحلول Incarnation فذات الله لا يمكن حلولها على الإطلاق فى ذات العبد، وهكذا فإن اللقاء بين العبد وربّه لا يكون بالحلول وإنما يكون بسفر العبد فى طريق مجاهداته الصوفية نحو الله، وعندئذ يحدث اللقاء إذا ما تجرد العبد عن كل علائقه، وفنى عن نفسه وعن فتائه. عندئذ وبعد المرور فى طريق السفر الصوفى الطويل بكل مدارجه يحدث اللقاء، الذى ليس سوى شهود العبد لجلال الله، فهى وحدة شهود تتأمل فيها النفس تجلى الألوهية على صفحتها أو مرآتها التى تخلصت من كدوراتها، بعبارة أخرى يلح السهروردى على القول بأن انبلاج الحقيقة مرهون بسير العبد نحو الله، ذلك السير الذى يركز أولاً وأخيراً على ترك الدنيا - عش الإنسان الذى يقيم فيه - وما فيها من شهوات وعلائق حسية، أعنى التطهر، هذا التطهر الذى يجعل الصوفى يرى الله دائماً فى أفعاله، فيراه قبل الفعل وفى الفعل وبعد الفعل، وفى كل جهة. وإذا

كان الصوفى لابد له من السير إلى الله، فإن الله ذاته لابد وأن يدعوه إليه حتى يلج الصوفى طريق العودة، وذلك على صلة وثيقة بما قاله فى «الغربة الغربية» من قبل، أن الصوفى يبحث عن النور بالنور، فلكى يصل إلى شهود النور، لابد وأن يلجأ إلى النور ذاته، ليأخذه إليه. فإذا اكتمل عنصرى الطريق أى اللطف الإلهى، أو الدعوة الإلهية للعبد، ومجاهدة العبد فى طريقه نحو الله، عندئذ تتحقق وحدة الشهود الذى عبر عنها السهروردى يقول الجنيد لما سئل عن ماهية التصوف فقال:

وغنى لى من القلب وغنيت كما غنى

وكنا حيث كانوا وكانوا حيث ما كنا

والعبد وهو فى جلال شهود التجلى الإلهى، لا يغنى شيئا إلا الألمان الإلهية إذ يصبح العبد مرآة تتجلى عليها الفيوضات الإلهية، وهو فى شهود هذه الفيوضات ناعما بعرفاته.

ويدعم السهروردى ما قلناه آنفا بالآيات القرآنية، إذ الوعد يوم يلقونه، «كل الدنيا محضرون..... وإنا إلينا إياهم» فى مقعد صدق عند مليك مقتدر،^(١٨) فلا بد من العودة إلى أحضان الألوهية، فإذا عاد العبد بسلوكه الطريق، طريق المحبة، فإنه عندئذ فى مقعد شهود الألوهية وهو مقعد الصديقين.

وهكذا فإن الإنسان يمكنه تحرير ذاته من رقة العالم المادى ويسلك الطريق نحو الشهود الإلهية^(١٩).

٤ - وفى الفصل الرابع حيث يتحدث السهروردى عن «كوثر

الملك كيخسرو الذى يظهر العالم، وأنه من خلال هذا الكوثر يدرك خفايا العالم وأشياؤه، وأن هذا الكوثر إذا ما واجه الشمس - ملكة الكواكب - وسقط ضوءها على صفحته فإن كل رسومات وخطوط العالم تظهر،^(٢٠).

والسهروردي يعبر هنا عن الصوفى الكامل، وكيف أنه عند وصوله فى نهاية الطريق الصوفى بتجرده عن كل شيء، فإنه يتحقق بالبقاء، فيصبح مرآة أو كوثرًا تتجلى عليه ومن خلاله أنوار الألوهية، فيتكلم بلسان الحق، أو ينطق الحق على لسانه، فى وحدة شهودية. ومن هنا يصبح الصوفى الكامل أو القطب مركزا للوجود، فمن خلاله تتضح معالم الأشياء وحقائق الأمور، ويواسطته هو الكون الجامع لكل الكمالات تظهر حقائق الأمور والأشياء والظواهر الخفية.

والسهروردي يربط هذه التجربة بآيات القرآن الكريم، فيعبر بها عن كيفية مجاهدة الصوفى ومعاناته فى الطريق من أجل الوصول للقاء الله تعالى، فيذكر هذه الآيات الكريمة، وإذا الأرض مدت وألقت مافيها وتخلت وأذنت لربها وحقت، يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فعلاقيه، (سورة الانشقاق آيات ٣، ٤، ٥، ٦) ويعبر شعراً عن كون الصوفى المتحقق يصبح هو مجلى الأنوار الإلهية، فعلى مرآة قلبه تنعكس أنوار الحقائق الإلهية الخفية فيقول :

ولما سمعت من سيدى وصف كوثر جم

لقد كنت أنا نفسى كوثر جم لإظهار العالم

ويستعير من الجنيد قوله «طوارق أنوار تلوح إذا بدت، للتعبير عن لمعان الأنوار الإلهية على مرآة قلب الصوفى، وأنها عندما تبدو

تنير ظلمات العالم بضوئها وهو يشبه لهذه الأنوار بقوله «إن أضواء الليل تظهر عندما تسطع وتلمع»^(٢١) وهكذا فإن الصفات الإلهية والتجليات الإلهية كلية لا نهائية Omniscient والإنسان بسلوكه نحو الله يحاول فهم هذه الصفات بل والحديث بلسانها.

٥ - وفي الفصل الخامس وعند حديثه عن الشخص الذي أصبح صديقاً لملك جنوة، ذلك الشخص الذي أراد أن يحظى بميزة رؤية الملك، والذي علم أن هذه الرؤية لن تتحقق، إلا الذي أشعل النار ووضع فيها بعضاً من البخور وألقى بعيداً بقطع الحديد الموجودة في المنزل والمعادن السبعة التي تنتج صوتاً وضوضاء، وكذا محو كل مايسبب ضوضاء في ثبات ورققة،^(٢٢) وهذا الشخص هو الصوفي الذي أصبح صديقاً لملك الملوك، تأتية دعوة الله تعالى ليحظى بشهود جلاله، هذا الشهود مرهون بهجر العالم الحسى وشهوته، تلك التي تدنس صفحة النفس، وبالتالي تبعدها عن السلوك نحو الحق.

فالطريق الصوفي مرتبط بالنبذ والهجر أو المحو والطمس لكافة التعينات المتناهية، حتى لا يصبح ثمة غير الله، فهو يئأس من كل شيء، من العالم والأشياء، مما في أيدي الخلاق ذاتها ذلك اليأس الذي يدفعه دفعا إلى الله فالْيأس في العالم المتناهي يقابله أمل عميق في الله حتى يعبر الموجود وحده من الله وحده، متجرداً عن كل شيء. حينئذ يحظى الصوفي بشهوده للحق. ويستند السهروردي كما يفعل دائماً إلى آيات القرآن الكريم فهو يعبر بالآية الكريمة «والرجز فاهجر» (سورة المدثر، آية) عن ضرورة هجر الموجود لدنايا وعلائق

العالم الحسى، حتى يستطيع الوصول إلى مقام الشهود الإلهى. ويرى السهروردى أن هذا هو طريق الحقيقة وحده، أما غيره فلا يصل بالإنسان إلا للوهم، ولا يضع إلا دلالات السوء التى تبعد الموجود عن نيل الحقيقة وعبر - بالآية الكريمة «لغيرهم مثل السوء» عن هذا المعنى.

كما عبر السهروردى عن ذاتية الطريق الصوفى وخصوصيته بقول الجنيد: - «هم أهل بيت لا يدخل فيه غيرهم».

فالتريق الصوفى إذن هو طريق الفناء والتجرد عن كل شىء سوى الله، إذا العبد يضع كل صفاته وإمكانياته الذاتية من أجل الحق، ثم إنه عند وصوله للدرجات العليا فى سلوكه، يتخلى الموجود عن ذاته وعن وصفاته، وعندئذ يتجرد ويتعزى حقيقة عن قيوده، وتتفكك أغلاله، وتزول حجبته التى أصبحت تتمثل فى ذاته وصفاته. عندئذ وبوصوله لمقام التجرد والفناء، يصل العبد إلى حريته فى الله، إذ يظل وحده مع الله وحده، وذلك فى غيبه وفناء كل صور التعينات..

وهو ما عبر عنه بأبيات للصوفى أبى سعيد الخراز وهى تقول :

وقامت صفاتى للمليك بأسرها

وغابت صفاتى حين غبت من الحبس

وغاب الذى من أجله كان غيبتى

فذاك فنائى فأفهموا يا بنى الحس

ويجب أن نفهم هذا الفناء بأنه غيبه عن الذات والشعور، حيث

لا يدري الموجود ذاته، كما لا يدري أنه يدري، فهو فناء الذات وفناء
عن الفناء ذاته، وهو ما عبر عنه شعراً بقوله : «أتيه فلا أدري من
التيه من أنا» .

فهذا الفصل يعبر إذن عن مسالك الطريق الصوفى الذى يضع
الموجود السالك فى مقام شهود الحق، وهو مقام أسرار الأنوار الإلهية
وتجليها على صفحة النفس المتجردة عن كل العلائق والعوائق
الدنيوية والعقلية، وهو لتوضيح هذه المعانى يذكر قول أحد الصوفيه
«إقطع العلائق وجرد من العوائق حتى تشهد رب الخلائق، ثم يربط
التجربة كلها بالآيات القرآنية فيذكر قوله تعالى : - «أشرقت الأرض
بنور ربها وقضى بينهم بالحق، (سورة الزمر آية ٦٩) وقيل الحمد لله رب
العالمين «ذلك هو العهد الوثيق والوعد الحق، وهذا الطريق هو جوهر
الشريعة وعبيرها كما يقول صاحبنا : - «سلام على تلك المعاهد إنها
شريعة وردى ومهب شمالي»^(٢٣) وهكذا فإن الوقوف على فهم
الصفات الإلهية وشهود تجلياتها يصبح ممكناً للصوفى خلال تطهيره
لذاته ونكرانه لذاته .

٦ - وفى الفصل السادس وفى خلال عرضه لقصة «عداء
الخفافيش للحرياء، وحقدهم عليها، ووصول النزاع بينهم وبينها إلى
ما فوق الحدود . ثم تدبيرهم لمؤامرة ليلية لقتل الحرياء بعد أخذها
أسيرة، وذلك من أجل الانتقام، وعندما حان الصباح قرروا أن
العقاب الأمثل لهذه الحرياء هو أن يضعوها لى تنظر الشمس، فليس
هناك عقاب أسوأ من ذلك .

وفى الوقت الذى القوها لتعذب بأشعة الشمس الحارقة، فإن هذا

العذاب ذاته كان مصدرًا للذتها ونشاطها. وفي الحقيقة أن الخفافيش لو أدركت كم من اللطف نعمت به تلك الحرياء، وكم من الخطأ قد ارتكبت لأنها أفقدتهم متعتهم، فإنهم سيموتون غضباً^(٢٤).

فالسهروردي يضع الصوفى الكامل أو القطب أو الذات المفردة المتوحدة فى مواجهة الحشد (والعامة وجمهور الفقهاء) أو المجتمع، يضع «الأنا الفردى» فى مواجهة، الأنا الجمعى أو الاجتماعى، كما أنه يضع «نظام القلب، ضد «نظام العقل، ولا يمل مطلقاً من هذه المقابلة. فعندما يغيب الصوفى عن نفسه وصفاته، ويغيب عن غيبته ذاتها تفيض الأنوار والتجليات الإلهية على قلبه، ويحظى بالشهود أو الحضور الإلهى، ذلك هو ما يجعل من الذات الصوفية ذاتاً فريدة فى جوهرها وقانون حياتها، ويصبح معيار القيم لديها معياراً شخصياً وفق مايعاين من الحقائق الإلهية. هذا التفرد عن العام هو ما يضعها فى صراع مع العالم، مع الجمهور، مع العامة، وعندئذ تأبى النفس الوالهة العامرة بنشوة الحضور الإلهى، والتى عاينت الأنوار الإلهية، فوصلت إلى الإيمان الحق، تأبى إلا أن تضحى بذاتها، إذ يصبح الإيمان الحقيقى مرهونا بالموت والاستشهاد، وعلى جناح من تكفير الحشد لها، فهذه هى أمنية الصوفى الحق عند رجل كالحلاج والسهروردي، فأمامنا حالة الأول واضحة جلية، وهو ما يأخذها صاحبنا حادياً له فى أفكاره وحياته، فهو يطلب الموت كما طلبه الحلاج من قبل، وإن كانت الدوافع وراء موت السهروردي واستشهاداه واضحة تماماً، إلا أنها ترجع طبقاً لأفكاره ورسائله الخاصة، إلى تصريحه بالحقيقة التى لا يستطيع إدراك مكنوناتها

الجمهور القابع فى ريقۃ القيود والظواهر، ذلك الموت الذى يضحي الموجود فيه بذاته - كما قلنا - وهو ما يطلبه ويتمناه، وهو اللذة والأنس والحياة الحقۃ، وذلك ما يعلو فوق النظرية العامة، إذ أن العذاب الذى تلقاه النفس (المتوحدة) فى سبيل الله، من وجهة نظر العامة، هو ذاته المعراج السامى إلى قدس المحبة، إذ يعجل للنفس الوالهة بشهود الحقيقة وهو ما عبر عنه السهروردى على لسان صاحبه الحلاج حين يقول الأخير :

اقتلونى يائقتانى إن فى قتلى حياتى

وفى حياتى موتى وفى موتى حياتى

وفى هذا الموت أقصى حدود لذتها الروحية، هذه اللذة التى ظنها الغافلون عن الحق عذاباً وموتاً كما يقول صاحبنا على لسان أبو سليمان الداراني : «لو علم الغافلون ما فاتهم من لذة العارفين لما توا كمداء»^(٢٥). وهكذا فالصوفى يصبح نهباً للآلام حتى يظفر باللامتناهى، هذه الآلام التى هى فى ذات الوقت أقصى حدود النشوة الروحية، لأنه فى امتدادها الذى ينتهى بالموت، أخذاً بالذات الصوفية لحضرة الألوهية، وتحقيق الشهود الإلهى لهذه الذات. وهكذا فإن الصوفى لا يؤذيه أحد لأنه يستمتع روحياً بكل ألوان العذاب التى يتعرض لها ويقابلها فى طريقة نحو الحق.

٧ - وفى الفصل السابع يتابع السهروردى الحديث عن الهوة التى تفصل بين منهج الصوفى الكامل والواقع الاجتماعى المحيط به، فالصوفى الكامل بمنهجه الوجدانى الخاص، وأفكاره الذاتية الوجدانية التى تنتمى إلى الذوق والعيان المباشر والشهود الإلهى،

غريب فى وسط الوجود - فى العالم . وهنا يحدث الصدام بينهما وذلك يوقعه فى أحبال الهجوم الذى ينتهى بقتله ، امخالفته شريعة الظاهر ، وهى بذاتها حالته الشخصية . وهو يعبر عن ذلك خلال هذه القصة التى تحدثنا عن سقوط هدهد بين الجن . ولقد كان هذا الهدهد متطرف الرأى ، ثاقب النظر بالقياس إلى مجموع الجن متبلدة الذهن ، والذى حط فى عشمهم ، وعندئذ جهز الهدهد نفسه للرحيل صباحاً ، انزعجت الجن من ذلك ، وصاحت قائلة له : هل تسافرا نهاراً ؟ فأجاب الهدهد وقال : أهذا شئ غريب ؟ فكل الحركة تتم فى النهار . فردت الجن (لأن ذلك غريب عنها لأن كل تحركاتها تتم ليلاً) : كيف يستطيع أحد رؤية شئ فى النهار المظلم عندما تميل الشمس نحو الغروب . ويمتد الخلاف بين الهدهد ثاقب النظر ، المتطرف الرأى وبين الجن المتبلدة الذهن ، حتى أجبروه ليشرح لهم كيف يمكن لأى شخص أن يرى فى النهار ، فأجاب أنه عندتخيل الأشياء نربطها بأنفسنا ، وكل الأشخاص يرون فى النهار . أما أنا فرؤيتى تكون وأنا فى عالم المشاهدة عندما تزال عن عيني كافة الأفتعة . هنا صاحت الجن وقالت أن هذا الطائر يؤكد حدة ذهنه خلال النهار مع أنهم ليسوا كذلك ، ثم هاجموا عيون الهدهد بمخالبهم ، لأن غباؤهم كان غشاوة لهم وفكر الهدهد فى الهرب والانسحاب لئلا يقتلوه وجاءه الإلهام ؛ خاطب الناس إلى آخر القصة . . وكما قلنا من قبل فإن السهروردى يتابع ماقاله فى الفصل السابق من أن إفشاء الحقيقة يؤدى بالمؤمن إلى القتل والموت ، والهدهد هنا الذى يعبر عن الصوفى الكامل يأتى بما يخالف موقف الجمهور أو منطق الظاهر فيرى أنه يعاين كل الحقيقة - عندما يتجرد من كل شئ ، أى يفنى

عن ذاته وفنائه، وتزول كل الأقنعة التي تحجبه عن الحق، عندئذ يعاين الحقيقة. وهذا هو ما يخالف منطق الظاهر الذي يستدل بالعقل على كل شيء، وأن ذلك لا يتفق مع منطق العقل الظاهري وترتيبه الذي ينتقل من المقدمات إلى نتائجها. ويصرح السهروردي بأن ذلك يجبر على الصوفى ألوانا من العذاب تنتهى بالموت، ولذا فهو يطلب من الصوفى وفق الإلهام الإلهى أن يخاطب العامة على قدر عقولهم وفهمهم، ولكن هيهات هيهات فإذا فاض الوجد، فإن الصوفى لا يستطيع أن يكتم، فيصرخ، ولو كان فى هذا هلاكه، ولذا فإنه عندما يجد - طبقاً لإلهام - نفسه لا يصرح بما شاهده من أنوار الحقيقة يهتف فى حسرة على لسان الهدد :

فى مرات عديدة قلت أنى سأفشى السر

كلما كانت هناك فى العالم أسرار

ولكن بعيدا عن الخوف من السيف

هناك آلاف الأربطة تعقد لسانى

فهو يريد أن يصرخ، لأنه لا يستطيع أن يكتم سر الألوهية، ففى سرها مكنون وجوهر كل شيء، وهو لا يستطيع أن يحتمل كتمان هذا السر، فيصرخ به، وينطق به على لسانه وقد أخذته حميا النشوة والسكر الروحى لعله يجد من يحمله معه، وآنى لهذا السر الأعظم من حاملين ولهذا يقول «إن فى بيت حبيبى لعلماً جماً لو أجد له حملة، ويقول أيضاً «لو كشف الغطا ما ازددت يقين»، لأن الصوفى العاشق الواصل إلى مقام الوحدة الشهودية قد رأى كل شيء، وعاين الحقيقة بكل تجلياتها، عندئذ فلو نزع كل أقنعة الحقيقة، فإن ذلك لن

يضيف إلى علمه شيئاً، لانه هو ذاته قد أصبح مرآة لهذا العالم الإلهي. وفي الوقت الذي يسكر فيه الصوفي الوامق بأنوار التجلى الإلهي، فيهتف بلسان الحق، فإن العامة ترى في ذلك إفشاء للسر الإلهي، وهذا الإفشاء كفر، لأن إفشاء سر القدر معصية، وإعلان السر كفر طبقاً لظواهر النصوص والشرائع. ويربط السهروردي دائماً نظريته الصوفية بآيات القرآن الكريم، فيربط حالة إفشاء الصوفي الكامل للعلم اللدني العيانى بالآية الكريمة التى تقول : - « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم، (سورة الحجر آية ٢١) أى أن تلك هى إرادة الله التى منحت العبد الواصل من العلم الإلهي قدراً من بحرها اللانهائى..

وهكذا يقابل السهروردي دائماً بين أحكام القلب وأحكام العقل، ويؤسس الفكر على المواجيد القلبية ويباعد بينه وبين أحكام العقل. فالذوق هو الذى يقيم حدود الفكر أما العقل فيمثل قاعدة أولية للفكر ينطلق منها بعيداً عن الالتباس بالحس. ولذا فإن تخيلنا الفكر الصوفي عند السهروردي هراً، فإن قاعدته ستكون أحكام العقل أما ذروته فسوف تكون أحكام الذوق والقلب، وهو يلح على ذلك دائماً. ونهاية القول فإن الصوفي - فى هذا الفصل - كى ينقذ نفسه من متاعب الآخرين عليه ألا يعبر عن تصورات ونفثات ذاته، لأنها لن تفهم اللهم إلا من أقل القليل.

٨ - وفى الفصل الثامن يذكرنا السهروردي بطريق غير مباشر برسالة «الغربة الغربية»، وهذا الفصل على صلة وثيقة بأسطورة الكهف الأفلاطونية من بعض الوجوه، فهو يحكى خلال رموزه «أنه

كانت لأحد الملوك حديقة زاخرة بالرياصين والخضرة وكل ألوان النعيم من جداول تجرى، وطيوراً تبعث أحياناً مختلفة على جوانب الأشجار.. وفي هذه الحديقة الفيحاء يمكن تصور أى جمال، فكل ما يخطر للذهن أو يلوح للخيال كان موجوداً فيها. ومما يزيد الحديقة جمالاً فوق جمالها وجود مجموعة من الطواويس المتطرفة فى جمالها ورقتها. وفى يوم أمر الملك أحد الطواويس بأن يخط جلده بحيث لا تظهر ألوان ريشه وتصبح مرئية، ووضعت عليه سلة فى الحديقة ولم تكن بها غير فتحة واحدة تسمح فقط بوضع حبة دخن بغرض إحكامه وتدبير رزقه. ومع مرور الوقت وإستمرار الطاويس تحت السلة نسى الطاويس نفسه والمملكة والحديقة والطواويس الأخرى. وعندما كان ينظر إلى نفسه لم يكن يرى سوى جلده البالى والسكن المظلم. فأيقن نتيجة لذلك أنه ليس هناك عالم أرحب من الأرض الواقعة تحت السلة، وأنه خلف هذه الأرض لا يوجد شىء، وأنه من الجهل والغباء التفكير فى ذلك. وعلى الرغم من ذلك كانت تأتيه فى بعض الأحيان روائح الأزهار والورود.. إلخ من الحديقة كلما هبت ريح كانت تأتيه من تلك الفتحة. عندئذ اضطرب من الداخل وجرب متعة الطيران، وشعر برغبة فى داخله، لكنه لم يدرك مصدرها، ولم يدرك من جديد إلا جلده البالى، وعالم تحت قاعده السلة، وطعامه الذى لم يتعدى حبة الدخن. فلقد نسى كل من حياته الأولى، ولكنه عاد من جديد يضطرب من الداخل عند سماعه أصوات الطواويس وألحان الطيور الأخرى ولكنه لم يعلم من أين أنت هذه الأصوات، كما لم يعلم من أين تهب نسيمات وروائح الزهور المختلفة. لقد كان جهله يعود لنسيانه وطنه، ولكنه عندما أمر الملك بإطلاق سراحه حرّاً من السلة ومن الجلد، أدرك وطنه وشعر بالندم

والأسف، على ما فرط في جنب الله تعالى،.

وهو في هذه القصة يعبر كيف أن انغماس النفس في العالم الحسى وعلائقه قد أنساها وجودها الحقيقي، وأنساها وطنها الحق، فاعتقدت أنه ليس هناك وطن خلف هذا الوطن، وأن العالم الحسى هو العالم الحقيقي، كما أن تعلق النفس بالبدن وانشغالها بعلائقه وشهواته الحسية اللذائذية قد أنساها حتى ذاتها، ونتيجة لهذا الانغماس ونتيجة لثقل البدن وكثافة الظلمانية نسيت النفس وجودها النوراني، وغفلت عن وطنها الأبدى الذى صدرت عنه وعلى الرغم من الشواهد والدلالات القاطعة على وجود العالم النوراني، والتي يمكن أن تذكر النفس بوطنها الحق، فإنها لا تستطيع ذلك نتيجة لانغماسها فى ظلمات العالم الحسى من ناحية وانشغالها بمطالب البدن وشهواته من جهة ثانية. ولذا فلا بد أن تتحرر النفس من المادة التى تقف حائلاً بينها وبين انطلاقها وعلوها إلى العالم العقلى الذى صدرت عنه، حتى تستطيع أن ترقى وتعلو فى مراتب الوجود، وحتى تصبح مرآة تتجلى عليها إشراقات الألوهية وأنوار الحقيقة، ولن يتم ذلك مطلقاً إلا بالهجر، هجر عالم الكون والفساد، أى ابتعادها ونبذها عالم الصور والأشباح والأشكال الحسية ورحيلها إلى وطنها الحق، حيث تحيا فى الأبدية وجوار نور الأنوار، أى شهود الحقيقة، والنشوة الكاملة بهذا الشهود.

ولما كان وجود الإنسان وانغماسه فى ظلمات المادة يجعله جاهلاً بالحقيقة فإن خلع رداء المادية والبدنية الظلمانية، ثم عروجه نحو الابدية، يجعلها عارفاً، أى قطباً صوفياً، وحكيماً مثألهما يعابن

الحقيقة ويشاهد أنوارها. وعندئذ ينال الموجود حريته الحقيقية، تلك الحرية التي لا تعد وليدة المجاهدة الروحية وحدها بل هي قبل ذلك منحة من الله عز وجل، إذ الإيمان الحق هو الحرية عندما يمنحها الله للعبد.

ويلح السهروردي على أن آيات الطبيعة تكاد تنطق بالألوهية، وبأنها رسول للعبد من قبلها، ليسلك الطريق ميمماً وجهه شطر الأبدية. إن كل ما في الكون نسمة إلهية نورانية تهب على قلب من أراد الله له الخلاص، فتصبح بذلك رسولاً خاصاً له من قبل العناية الإلهية. تلك الآيات التي يتأملها الموجود في دهشة من أين تنبعث ومن أين تأتي؟ وما هي أسباب السعادة التي تعتريه خلال تأمله تلك الآيات؟ وهي حالة من أشرف بالفعل على التحرر من قيوده وأغلاله، وهو ما يفسره شعوره بالندم والأسف، لنسيانه وطنه الحقيقي وجهله به ويربط ذلك بالآيات القرآنية مثل «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» (٢٦).

وخروج الإنسان ورحيله عن العالم الظلماني، متوجهاً شطر العالم النوراني، وهو بمثابة بعث جديد، أو خلق جديد لذات الإنسان. فالعالم السفلى قبر للذات، ولذا فتخلصه من ظلامه وماديته، رحيل إلى عالم النور والروحانية، وفي عالم النور والروحانية حياة جديدة للذات التي تحررت، فأصبحت ذاتاً حقةً أو بالأحرى ذاتاً أبدية، تترجم بلسانها عن الذات الإلهية. ويورد السهروردي الآيات القرآنية كعادته ليؤصل معاني أفكاره ورموزه فيورد قوله تعالى: «إنما هي

زجرة واحدة فإذا هم من الأحداث إلى ربهم ينسلون، وقوله تعالى :
«وإذا بعثر مافى القبور وحصل مافى الصدور إن ربهم بهم يومئذ
لخبير» .

وخلاصة القول أن السهروردي يرى أن الوحدة الشهودية
للموجود الصوفى لن تتحقق إلا بخلع كل الحجب الحسية والعقلانية
حتى يصل إلى التجرد والفناء الكامل، فيفنى عن نفسه ويفنى عن
فناؤه ويصبح حاضرا فى الألوهية، وهذا الحضور أو التجلى الإلهى
هو الكشف النورانى عن الحقيقة أو العرفان الصوفى وهو يستدل بهذه
الآية: «فكشفنا عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد» .

ولذا فعلى النفس أن تتخلص من ظلمة بدنّها وقيود عالمها
الحسى وجهلها بوجودها الحقيقى، وعليها أن تنتبه لنداء الله لها الذى
يتمثل فى كل ظواهر الكون وفى أعماقها هى ذاتها، وهذا النداء
يصدر من العناية الإلهية للموجود الذى اختاره من أجل أن يتجرد
من رياء حياته، وعندئذ يقبل على الله نتيجة شعوره بالندم على
تفريطه فى ذاته وتبديدها فى العالم؛ ولذا يمكننا القول بأن حرية
الموجود مرتبطة باستجابته لهذا النداء الإلهى، وعندئذ تصبح الحرية
أساسا للوجود، إذ أن تحرر الموجود من علانقه وقيوده هو الذى
يؤسس وجوده على نحو جديد. وهذه هى مقولة تكشف عنها رموز
الرسائل الرمزية عند السهروردي «الحرية أساس الوجود»، وعندئذ
يتحول الموجود من ضائع فى بيداء العالم إلى موجود حر تدفعه
حريته واختياره لله نحو الحقيقة، فاختيار الله هو الإيمان والحرية. إذ
أن اختياري لله هو اختيار للذات على نحو أصيل. والفصل فى
مجموعه يشير إلى أنه على الإنسان أن ينسى ذاته، كما ينسى كل
شئ غير الله، ذلك أن الله وحده الذى يرشد للطريق الحق^(٢٧).

٩ - وفي الفصل التاسع يشرح السهروردي نهاية طريق العشق والوصول إلى الله ومعاينة الحقيقة، حيث تنطق الذات الصوفية الولهة بلسان الحق، أو ينطق الحق على لسانها، أى تصبح مرآة تتجلى عليها فيوضات الأنوار الإلهية، وتحدث الإحالة بين الذات الإلهية والذات الناسوتية، فيخلع، الأنا الإلهي، صفاته على «الأنا الناسوني، منحة منه تعالى، فيصبح الموجود الصوفي غائبا عن نفسه وعن غيبته، حاضرا في الله أو باقيا في الله، أى يصير عبدا ريانيا في مقام «كن، وهذه الصيرورة التي تنتقل من السلب إلى الإيجاب هي التعبير الحقيقي عن نيل الموجود وتحقيقه لذاته وحريته في أعماق الإيمان الحق بالله تعالى، وماسوف يقوله السهروردي هنا من خلال رموزه هو عين ماسوف يقوله في رسالته: «كلمات ذوقية ونكتات شوقية، ولذا فإنها وثيقة الصلة برسالتنا هذه. أما الرمز الذي يعبر عن الأفكار السابقة فهو يبدو «في حديث مجموعة من النجوم والكواكب إلى النبي إدريس عليه السلام عن القمر عندما سئل: «أعرف أن جسمي أسود ولكنه لامع، ولا أملك ضوءا، ولكنه عندما أكون معاكسا للشمس.. فإن كمية من ضوئها تظهر في مرآة جسدي، مثل أشكال الأجسام التي تظهر في المرآة.... وخلال حديث القمر مع النبي إدريس يجيب القمر أننا لو فرضنا أن مرآة قد امتلكت عيون - بأمر إلهي - ونظرت إلى ذاتها في مواجهة الشمس فإنها لن ترى، ولكنها سوف تقول «أنا الشمس، إنها لن ترى في ذاتها سوى الشمس، كما أنها إذا قالت «أنا الحق، أو «سبحاني ما أعظم شأنى، فعذرها يجب أن يقبل، حتى توهمت «لما دنوت منى أنك أنى. فالسهروردي يعبر بهذا الرمز عن مقام الفناء. فإذا وصل العبد إلى التوكل فإنه

يستغنى تماما عن كل مافى الوجود، فيستغنى عن ذاته ويستغنى عن استغنائه نفسه، لأن كل حركة تصبح فى نظره دليلا وإشارة على التجلى الإلهى، بعبارة أخرى تصبح حركات الوجود وسكناته إشارة إلى التجلى الإلهى، ولهذا فإن الصوفى يترك نفسه تسليما لرضاء الله وحده، أى أنه يصبح «فارسا للاستسلام الإلهى، إذ أنه بفنائه وتجرده عن نفسه، يسلم نفسه لله، هذا التسليم للذات الإلهية هو مانعنيه بالفناء. وهذا التجرد والفناء يتبعه تلك الإحالة من الذات الإلهية، للذات الصوفية، فى مقام البقاء، فيصبح العبد متصرفا بالمشيئة الإلهية، فتتحرك السماء بمشيئته، وتسير الكواب بأمره، وتلقى السحب أمطارها بإشارته، ذلك لأن العبد الواصل إلى هذا المقام الأسنى لم تعد عنده أى رغبة، ولهذا فإن كل مافى الوجود يجرى وفق رغبته، وهو مايعنى أن السالك يحو وجوده كليا كاملا ويفنى فى الذات الإلهية، وهو ذلك المقام الذى حدثنا عنه - خلال الرمز - السهروردي هو مقام الحلاج الذى قال فيه «أنا الحق، وقال فيه البسطامى «سبحانى ما أعظم شأنى» (٢٨).

ذلك أن التعرى والتجرد الكامل عن البشرية، وعلو الإنسان من أدنى درجات وجوده الإيمانى إلى أعلاها، حيث يصبح فارسا للاستسلام بمحوه لكافة تعينات وجوده المتجرد عن كافة الحجب وذلك فى مقام البقاء. وفيضان الأنوار الإلهية وتجليها على مرآة ذات العاشق، يدخله فى تيه نشوته، وسكره بذروة المحبة الإلهية، وعندئذ - وفى حالة وجوده وثمانته الروحية - إذا ما نظر فى ذاته فلن يجد سوى الأنوار الإلهية، ولن يجد أى أثر لذاته الإنسانية وهكذا

يهتف بمثل ما قال الحلاج أو السهروردي أو البسطامي . وإذا كانت حالة النبي موسى عليه السلام وكلامه مع ربه، وطلبه لرؤيته، هي عند السهروردي مثلاً للحب الكامل^(٢٩) لأن موسى قد طلب الفناء عندما طلب رؤية الله تعالى، فإن النار التي شاهدها موسى عياناً على الطور لم تكن هي الله، ولكنه سمع «صوتاً» يناديه «أناريك»، وإذا كان للشجر الذي غمره نور الله (أى الشجر الذى تحول إلى نار بفعل تجلى النور الإلهي عليه) أن يقول ما قال، فكيف نبعد ذلك عن الإنسان وهو خليفة الله والجامع لكافة الكمالات الوجودية، وأعلى درجات العلو الصوفى، فإذا توقف الصوفى فى طريقه ولم يصل لهذا المقام يظل عشقه وحبه لله ناقصاً، إذ العشق يدخل الموجود فى بيداء فقره عن كل شيء، حتى لا يجد ثمة غير الله فينطق بلسان رحمته وهو ما عبرت عنه رموز هذا الفصل .

وخلاصة القول فإن ألوان العطف الإلهي والتجلي الإلهي التي ينالها الصوفى العاشق إنما تتناسب مع جهده ومعاناته خلال سلوكه نحو الحق والتي تنتهى بالتجرد الكامل عن كل شيء، والتسليم المطلق لله . ولكن هذه الجهود العظيمة التي يبذلها الصوفى خلال علوه، إنما يقابلها كرم وتجلي إلهي غير محدود، فحب الصوفى وولعه بالله يصل من العلو حتى يحو فيه ناسوتيته حتى يجد أنوار الألوهية عليه أى فى باطنه فيعبر بلسان الألوهية وهو أعظم درجات التجلى الإلهي^(٣٠) .

١٠ - ومنذ الفصل العاشر وحتى نهاية الرسالة يتخلل السهروردي عن أسلوبه القصصى والحوار الرمزي ليلقى علينا

مجموعة من الحكم، ففي الفصل العاشر وهو ملخص للغاية. والصور الممنوحة فيه هي لبيان تطور أفكار السهروردي الشهيد، وهو مكتوب لنقض آراء الذين يقيدون الله في الاتجاهات، أى يجعلون له اتجاهًا. فهم يقولون أن المعرفة الإلهية - وليس الله ذاته - حاضرة في كل مكان. وطبقا لقول السهروردي فإنهم بذلك يكونوا قد أنزلوا الله من علوه أو عرشه اللانهائي، ويقابل حججهم بقوله «إن الله لا يوجد في مكان، وأنه ليس له اتجاهات، ولقد برهن بالبرهان السلبى إن الله لا يحل في مكان، وبالتالي فليست له اتجاهات، وذلك لما أورده حيث قال : - «فرغ لى بيتا أنا عند المنكسرة قلوبهم، وهو ينكر قولهم: «بأن كل الأشياء في المنزل تشابه أرض الله، والتى عبر عنها بقوله: «على قدر أهل العزائم تأتي العزائم، وهو قول لأبى العلاء المعرى، وطبقا للآية القرآنية «ليس كمثله شئ»، وهو ينتهى من ذلك إلى أن المنزل وسيد المنزل ليسا شيئا واحدا، فالله حر من الاتجاه والمكان. وهذه الحرية الإلهية هي التى توجه الصوفى^(٣١).

١١ - فى الفصل الحادى عشر يورد السهروردي هذه الحكم الثمينة «كل ما هو مفيد وطيب يكون سيئا، وكل ما هو قناع فى الطريق يكون علامة على كفر الرجال. إن تكن راضيا بالنفس خلال ما تطلبه وتفعله فذلك هو الضعف والوهن فى ممر السفر، وإن تكن مسرورا بنفسك فهذا هو الباطل Vanity، لأنه فى حساب الحقيقة، يكون تحويل وجهك تجاه الله كلية هو التحرر، فالسهروردي فى هذه الحكم يدعو الموجود الصوفى إلى كبح جماح شهواته الذاتية، كما يدعو إلى محو كافة التعيينات والأقنعة التى تقف حجابا بين

الصوفى وبين موضوع الحقيقة، فعند إتمام المحو والفناء عن كل شيء، يصل الموجود إلى الإيمان، إذ الإيمان الحق مرتبط بالمحو والتجرد عن كل العلائق، وخلال ذلك يرى السهروردى أن الصوفى الحقيقى لا يكون راضيا مطلقا عن أفعاله، بل قلق على نتيجة أفعاله. لأن لكل مرحلة من مراحل العلو نحو الحق تعييناتها وأقنعتها التى يجب محوها، وعدم الرضا أو القلق هو الذى يفتح الموجود الصوفى مباشرة على العلو، فيواصل تدرجه، حتى يحو من ذاته كافة صور التعيين. وعندئذ يصل الموجود الصوفى إلى حريته، تلك الحرية التى لاتعنى إلا أن يكون الصوفى وحده بالكلية مع الله وحده.

١٢ - وفى الفصل الثانى عشر والأخير من رسالة لغة موران

يحدثنا السهروردى فى صور رمزية بسيطة ليؤكد بقاء الله تعالى أبدا وحده أبدا. فالله سبحانه وتعالى هو الباقي، أما كل الأشياء فعارضة، أى فانية وزائلة. فبالقياس للبقاء الإلهى الأبدى، تصبح كل الأشياء فانية، ويقول السهروردى : «أن أحد الحمقى وضع ضوءا أمام الشمس ثم قال : «يا أمى الشمس جعلت أنوارنا مرئية.. فردت الأم : «إذا كانت الأضواء مأخوذة من المنزل بالقرب من الشمس، فلن تبقى وسوف تتلاشى هذه الأضواء ويريقها، ولكن عندما يرى شخص ماشيا كبيرا سيعقد مقارنة صغيرة معه، وسوف يدخل شخص المنزل من خيوط الشمس، ولن يرى شيئا على الرغم من أن المنزل منير». ويستدل على ذلك بالآيات الكريمة فيورد قول الله تعالى : «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» (الرحمن آية ٢٧، ٢٦) «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم».

خلاصة القول فإن رسالة «لغة موران» تشير إلى قواعد السلوك، وتنزع في جوهرها إلى معنى مواجهة الأنا الفردى (أو الذات الصوفية المفردة) للأنا الجمعى أو المجموع الذى يمثل العالم الخارجى ككل ومعه كل صور القوانين التقليدية وكل أشكال التوضع التى تقضى على حرية الفرد وتبدد ذاته وتبعده عن الهدف الأصيل من وجوده. وإذا كانت الأنا الفردى تنظر بعين، الوجدان إلى الداخل، فإن الأنا الجمعى أو الأنا الاجتماعى إنما تنظر بعين العادة وأحياناً بعين العقل «إلى الخارج» وبين طريق الأنا الصوفى المفرد، وقوانين الأنا الجمعى - التى تنتمى إلى أشد ألوان العقل جموداً، وهو العقل الموضوعى الذى ينظر إلى كل شىء من خلال قوالب وتصورات مجردة تستحيل فيها الأشياء إلى رسوم - هوة عميقة لا يمكن عبورها، ويحدث الصراع الذى ينتهى بموت الأنا الصوفى، ويظل هذا الموت نفسه حادياً لنا على الانتصار الحقيقى للذات أو الأنا الصوفى لأن فى استشهاده «ظفر بالحضرة الألهية» وتحقيق معنى «اللامتناهى فى الوجود»، ويظل كذلك شاهداً على الصراع الأبدى بين الروح والطبيعة، بين الروح الحرة (التي يمثلها الفرد المتوحد والذى يعطى من خلالها لتاريخه، وتاريخ الإنسان كل معنى حى، لأنه يحيا فى دائرة الخلود، إذ يعطى لزمانه الشخصى كل صور الخير والحب والإبداع) وبين الطبيعة التى يحكمها قانون الضرورة. وبينما تصل «الذات الصوفية» إلى شهود الحقيقة، فإن المجتمع يرسف فى قيود الجمود بكل صورة، ويعيش أفراداً فى قطيع.

(١) رسالة لغة موزان : ترجمها شبس وحثك عن الفارسية إلى الإنجليزية في ثلاثة رسائل صوفية خاصة بالسهوردي المقتول ، وترجمتها العربية التي قمنا بها موجودة في ملحق رسالتنا هذه . وهذه الرسالة لها مخطوطة وحيدة ذكر شبس أنها في مكتبة آيا صوفيا بإستانبول وتعمل رقم ٤٨٢١ ورقة ٨٨ - ٩٧ .

See: Three Treatises on Mysticism, Intro.

(٢) أنظر لغة موزان : الفصل الأول.
(٣) أنظر العرض المفصل لنظرية الفيض في مبدأ فيزيقا الإشراق عند السهوردي وذلك في كتاب أساتذنا الدكتور/ محمد علي أبو ريان ، أصول الفلسفة الإشراقية .
(4) Corbin: Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine, illuminative
من كتاب شخصيات قلقة في الإسلام للدكتور عبدالرحمن بدوي والمقالة مترجمة بكاملها في الكتاب.

(5) See : Three Treatises on mysticism, (ص. ٤)

(٦) لغة موزان : الفصل الثاني.
(٧) أنظر الموضوع السابق من الرسالة .
(٨) نفس الموضوع .
(٩) نفس الموضوع .
(١٠) نفس الموضوع .
(١١) إصلاحات الصوفية : للكاشاني ص ١٦١ تحقيق الدكتور / كمال جعفر .
(١٢) الفصل الثاني عند نهايته .
(١٣) أنظر نهاية الفصل الثاني .
(١٤) نهاية الفصل الثاني .
(١٥) نفس الموضوع السابق .
(١٦) الدكتور عبدالرحمن بدوي : شخصيات قلقة ص ١٢٤ مقالة كوربان ، السهوردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي .
(١٧) أنظر الفصل الثالث من بدايته .
(١٨) أنظر نهاية الفصل الثالث .

(19) See also : Three treatises..... intro,...

- (٢٠) نهاية الفصل الرابع .
 (٢١) أنظر بداية الفصل الخامس .
 (٢٢) أنظر نهاية الفصل السادس .
 (٢٣) أنظر الفصل السادس .
 (٢٤) أنظر نهاية الفصل السادس والأبيات موجودة في «ديوان الحلاج» ص ١٠٦ وتعقيق ونشر لويس ماسيغون سنة ١٩٣١ .
 (٢٥) أنظر لغة موران - الفصل الثامن .
 (26) See : Three Treatises..... intro..
 (27) L. Massignon : Essai sur les Origines du Lexique Technique, p. 249.
 وأنظر كذلك : الحلاج : الطواسين ص ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٦٠ ، تعقيق ونشر لويس ماسيغون .
 (٢٨) أنظر أصوات أجنحة جبرائيل وتعاليها لها في الفصل الثاني من رسالتي للماجيستير (فكرة التصوف عند السهروردي من رسائله خاصة) .
 (٢٩) أنظر نيكلسون : صوفية الإسلام : ترجمة نور الدين شريبه ص ١٤٠ .
 (٣٠) أنظر الفصل العاشر من لغة موران (النص) .

٢- رسالة صغير سيمرغ^(١)

١ - بعد التعميد المعهود، توقفنا الرسالة على جوهرها، وهى أنها رسالة عن أحوال إخوان العزلة والتجرد، ووصف لمقامات السلوك. ويقدم السهروردى الرسالة بمقدمة عن «السيمرغ الصوفى» الذى يرمز به إلى روح القدس، ذلك الذى يفيض بالمعارف على قلب السالك المتجرد عن العالم الحسى. ومكان طائر السيمرغ طبعاً فى الشرق حيث «مملكة الله، أو الوطن الحقيقى، أو عالم الملكوت، أو مشرق الأنوار الإلهية»، وموضعه فى جزء من هذا الشرق وهو جبل قاف فى العراق. والسيمرغ هو الذى يوقظ الغافلين، وهو يبعث برسائله للإنسان، ليعينه على الفرار من ماديته، ورغم ذلك فإن أقل القليل هم الذين يستجيبوا لرسله، ويعدد السهروردى بعد ذلك صفات السيمرغ أو روح القدس فىرى انه منوط برعاية المرضى الذين وقعوا فريسة أمراض أرواحهم، فهو الذى يهيب بهم، نازعاً عنهم ألوان أساهم. والسيمرغ يطير بلا حركة ويخلق بلا سفر كما أنه يتخطى كل حواجز البعد وعشه فى الشرق، والغرب أيضاً لا يخلوا منه أبداً، إنه فى اللامكان، فى أين لا أين، دائم الحضور، وكل ألوان المعرفة إنما

تصدر عن فيض روح القدس، وكل مافى الوجود إنما يفيض عن أنفاسه، ولذا فإن المحبين العاشقين لملكوت النور، على اتصال دائم به، ليقصوا عليه أسرار قلوبهم وعقولهم.

ويصرح السهروردي أن ماسوف يقوله بعد مقامات السلوك، إنما هي نعمات روح القدس، وأنها على الرغم من وضوحها، إلا أنها رغم ذلك محبوبة لأن سرها الباطن إنما يكمن في أعماق الصدر.

يقسم السهروردي رسالة صغير سيمرغ إلى قسمين، ثم يقسم كل واحد منهما إلى ثلاثة فصول.

والأول عن البدايات والثاني عن النهايات. فالقسم الأول فصوله الثلاثة هي :

١ - في فضيلة هذا العلم (علم الباطن).

٢ - في ظهور أهل البداية.

٣ - في السكينة.

والقسم الثاني فصوله الثلاثة هي :

١ - في الفناء

٢ - في كون الأكثر علماً أكثر كمالاً.

٣ - في إثبات ووضع اللذة الإنسانية تجاه الحقيقة.

وعلينا الآن أن نتناول، كل قسم في فصوله، بالتحليل الدقيق.

أ - القسم الأول فى البدايات

١ - ويحدثنا السهروردى فى الفصل الأول من القسم الأول عن فضل علم الباطن الذوقى على جميع العلوم البحثية. وهو يضع من جديد علم الحقيقة فى مواجهة علوم العقل البحثية^(٢) وهذه المواجهة تركز على اعتبار أن علم الحقيقة هو العلم الأسمى لاعتماده على الذوق والمشاهدة والكشف، ولذا فإن حجته لا يمكن ردها لأنها ذاتية، تنبع من الوجدان والحدس. ذلك أن علم القلب الشريف له الأفضلية لأكثر من سبب أولها لأن المعلوم بالنسبة للقلب - أرفع وأكثر بروزاً، وثانيها أن حجج هذا العلم أقوى من أى حجج للعلوم الأخرى وثالثها لأن العمل فى تلك المسألة (الحقيقة) سيكون أكثر خطورة وأعظم ميزة.. وبملاحظة المعروف يبدو أن هدف هذا العلم هو الحقيقة، وأنه من غير الممكن مقارنة الأشياء الأخرى الموجودة فى جلال هذا العلم وعظمته^(٣) وهكذا فلأن علم الباطن أو علم الحقيقة ينبع من الذوق والوجدان فإنه بهذا يمتلك السمو والأفضلية على بقية العلوم البحثية التى تصدر عن العقل.

فالسهروردي يطرح جانباً نظام العقل ويركز الحقيقة في الوجدان وحده خلال التجربة الصوفية الوجودية. فهو يقيم بناء علوم القلب على أنقاض علم العقل، وها هنا يكمن السر في أن الصوفي الغد أو الحكيم المتأله أو القطب الإمام يأخذ من العلوم البحثية قاعدة له - عند كونه مريداً - لا يلبث أن ينفصل عنها إلى علم الحقيقة الخاص بالذات الوجدانية، ومن هنا فإن الذات الصوفية تبلغ كمالها الشخصي، عند بلوغها هذه الحقيقة بعيداً عن مملكة العقل أو خلف حدودها. فالتحرر الذاتي نفسه يصبح مرهوناً بالعلو على نتائج الاستدلال والبرهان العقلي الصوري. ويصور هنا السهروردي في عبارات دقيقة فشل البحث العقلي في الوصول إلى الحقيقة فيرى «أن المظهر الخارجي للفرد الذي يبحث عن الحقيقة خلال ألوان الجدل (العقلي) مثل الباحث عن الشمس بواسطة المصباح»^(٤) ولما كانت ألوان الجدل العقلي لا تصل بنا إلى معرفة الحقيقة، فإنه يرسخ من ذلك سمو المشاهدة الروحية على الجدل العقلي. وهكذا تتركز المعرفة العقلية في جوهر العلاقة بين الصوفي وربه، وصاحبنا يرى أن علماء الكلام متفقون على أن الله تعالى سيعطي للإنسان العلم الضروري عن ذاته وصفاته بعيداً عن مواقع الشك وإقامة الشكوك العقلية، وهذه المعرفة الضرورية عندهم سوف تمنح للإنسان في العالم الآخر حيث يوهبه الله إدراك الكشف فيرى الله بلا برهان أو واسطة وبلا جدل أو برهان عقلي^(٥). وإذا كان ذلك هو رأى علماء الأصول، فإن السهروردي يرى أن الإنسان يعرف الله ويراها في هذا العالم أيضاً بلا واسطة أو برهان^(٦) أى أن العرفان الصوفي ممكن، والمعرفة الكشفية ليست وهما من الأوهام، بل هي حقيقة يلمسها كل

من سلك دروب الطريق ومثالبه حتى وصل بقلبه إلى مكاشفة الحقيقة ومعابنتها، وهو يستند دائماً في تدعيم آراءه إما إلى الآيات القرآنية، وإما إلى السنة النبوية، وإما إلى أقوال الصحابة والتابعين من كبار الصوفية، وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب، فالأول هو «رأى قلبي ربي، والثاني لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً، أى أن القلب إذا ماتطهرت وصفت مرآته فإنه يبصر الله، وتتحقق له معرفة اليقين، ذلك اليقين الذي تعانیه النفس في هذا العالم، هو ذاته اليقين في العالم الآخر، فرؤية الله في هذا العالم ممكنة، وهي منوطة بفعل التطهير الخلاق الذي يحيل النفس سرا للألوهية، بعد تجردها وفنائها عن السوى والأغيار كما سنرى تفصيلاً. وتنتهي من ذلك إلى القول بأن المعرفة الصوفية التي تركز على الذوق الوجداني هي أرفع من كل المعارف لأنها قائمة على معاناة الموجود في وجوده ومجاهدته في مسالك الطريق ودرويه الوعرة، فليس في الوجود حكمة أرفع من العلم اللدني الذي عاينه المحققون كما يقول الجنيد ويرد نصه السهروردي في الرسالة ذاتها.

٢ - وفي الفصل الثاني من القسم الأول وبعد حديثه رمزاً عن أفضلية علم القلب على علم الاستدلال العقلي، أخذ يتحدث عن المقامات الصوفية وظهور أهل البداية، أو ما يعتري المريد من أنوار عند بداية عروجه في الطريق نحو الحق، وهو يستعين بآيات القرآن الكريم في توضيح صورته، إلى جانب بعض أقوال إخوان التجريد من الصوفية، والذي يتخذ من أفكارهم صوتاً يعبر عن آرائه الخاصة.

ففى بداية الطريق الصوفى يأتى لطالبى الحقيقة من حضرة الربوبية البرق الأول وهو عبارة عن «عوارض وطوالع ولوائح وبوارق»^(٧). وهذه الطوالع تتدفق مثل «برق خاطف يلمع فجأة، ويختفى فجأة»^(٨)، وهو ماعبر عنه فى التلويحات^(٩) أيضاً، وهذه الطوالع واللوامع النورانية. والتي تسقط على روح الصوفى السالك، تكون مبهجة. وهذه الطوالع غير ثابتة فهى تتدفق على قلب السالك فجأة وبلا مقدمات ثم تختفى فجأة ويسمى السهروردى هذه اللوامع، بالأوقات، وهى التى تعرف، بالوقت، عند أهل التجريد، أما الوقت فهو ما حضر للإنسان فى الحال، فإن كان من تصريف الحق فعليه أن يرضى ويستسلم له، حتى يكون بحكم الوقت وحتى لا يخطر بباله غيره، وأما إن كان الوقت يتعلق بكسبه، فعليه أن يلزم ما أهمه فيه. فلا يتعلق بالماضى والمستقبل... ولذا فإن المحقق الصوفى هو إين الوقت^(١٠) وهكذا فإن الوقت يصبح مجرد لحظة من الزمن بين الماضى والمستقبل، ويكون العبد فيها فارغاً من الماضى والمستقبل بأن يتصل بقلبه وارد من الحق تعالى، ويجمع فيه سره، بحيث أنه عند كشفه لا يتذكر الماضى ولا المستقبل، بل هو قائم عند وقته. ولما كان علم العبد لا يستطيع إدراك السابقة أو العاقبة فينبغى عليه أن يكون فى الوقت سعيداً مع الحق، ومن اشتغل بقلبه فى أمر الغد أو خطر له أمر المستقبل يكون محجوباً عن الحق، ولا يدخل الوقت تحت احتساب العبد ولا يحصل بالتكلف.

والإنسان ليس حراً فى جلب الوقت، كما أنه ليس حراً فى دفعه، وقد قال الصوفية «الوقت سيف قاطع» - كما أورد السهروردى - إذ

يقطع جذور المستقبل والماضي، ويمحو عن القلب أمسه وغده، فالوقت يتعلق بالحاضر الخاص، أو الآن الدائم غير المهجن بشيء من المستقبل أو الماضي، مما يدخل الشعور الهائل بالقلق، لأن الآن سكون بلا حركة، ولذا فإن عدم الشعور بالحركة، يقترن بالقلق الهائل^(١١) وهو ذاته الآن الدائم أو الحاضر الأبدي عند لويس لافيل.

أما صلة الوقت باللوامع (التي هي إشراق النور على القلب ثم اختفائه) الخاطفة فهو الحضور بلا مقدمات أو دفعة واحدة ثم الاختفاء، فالوقت هو «ما حضر في الخال»، والطوالع واللوامع، «هي أول ما يبدو من تجليات الأسماء الإلهية على باطن العبد فيحسن أخلاقه وصفاته، ولذا فإنها تأتي في بداية مراحل الطريق أو الزهد عند المريد حتى تكون ملائمة لمضمون درجة الزهد باعتباره إصلاحاً لباطن المريد، إذ تحول بينه وبين العلائق البدنية.

ولذا فإن أخلاق المريد تتحرر من رقها، وعندئذ تصبح فاضلة، وهي نفس ما تفعله اللوامع، ولذا فإنها ترد فقط على أهل البدايات، وهي مجرد «أنوار ساطعة تلمع لأهل البدايات من أرباب النفوس الضعيفة، فتعكس من الخيال إلى الحس المشترك، فتصير مشاهدة بالحواس الظاهرة فيترآى لهم أنواراً كأنوار الشهب والشمس والقمر... وهي وقت وصول السالك إلى عين الجمع ومقام البالغين في المعرفة»^(١٢) فالسهروردي يجمع بين معالم اللوائح واللوامع والطوالع فلا يوجد فرق بينها، إذ أنها عبارة عن صفات المبتدئين من أهل السلوك يترقى فيها السائرون، بينما يضع بعض الصوفية حدوداً صغيرة وفروفاً ضئيلة فيما بينها فترى أن «المرتبة الأولى هي اللوائح

ثم اللوامع ثم الطوائع، فاللوائح كالبرق الذى يختفى بمجرد الظهور واللوامع أكثر نورا من اللوائح ولا تزول هذه بتلك السرعة بل تبقى قليلا، أما الطوائع فهي أقوى نورا وأكثر دواما^(١٣).

وكما ربط السهروردي بين اللوائح واللوامع والطوائع فى معنى واحد، فإنه قد ربطها برياضة الزهد ascetic فكما ارتفع شأن المريد فى مجاهدته لشهواته وكبح جماع ذاته، ورفضه للوجود الخارجى، كلما زاد تتدفق النور على روحه وزاد ثباتها. فهي تزداد بازدياد الزهد عند المريد، ولهذا فهي تأتي فى القلب بصورة أشد وأكثر حتى تصل إلى حد معين، وهذه البوارق الخاطفة Dazzling Lights لطيفة بحيث أن المريد كلما أدام فيها نظر القلب، فإنه يرى أحوال العالم الآخر^(١٤) فالطوائع واللوامع هي أول مقامات الطريق وبازدياد رياضة الزهد عند المريد فإن هذه البوارق النورانية تأتي متتابعة.

وفى وقت فتور تتابع البوارق فإن المحب السالك يبحث عن مساعدة الفكر اللطيف والذكر الخالص ضد هواجس الرغبات الشهوانية، من أجل استرجاع واستعادة هذه الحالة^(١٥) غير أن السهروردي يرى أن حالة ورود البروق على قلب السالك من الممكن أن تأتي أحيانا لإنسان مادون تدريب منه على الزهد ولكن صاحبها يظل جاهلا. ويعدد السهروردي مجموعة من الأمثال التى تصور وجود البوارق النورانية دون زهد، ومن هذه الأمثال المثل التالي، لو أن فردا انتظرها (البروق) فى أيام الأعياد، وعندما يذهب الناس لأماكن العبادة، وعندما ترتفع الأصوات بالتكبير الصاخب والضجة العالية تأخذ مكانها وأصوات الصيحات وانتشار العازفين. عنذئذ : إذا

وجد شخص ذو فطنة وله طبع سليم وقدرة على تذكر الأحوال القدسية، فإنه سوف يجد في الحال هذا التأثير وسيكون في غاية اللطف،^(١٦) وهذه الحالة لا تأتي معها بأى معرفة قدسية، بل سيظل صاحبها جاهلاً، لأنه لم يعتمد على الزهد. وهذا هو المقام الأول.

٣ - وفي الفصل الثالث من البدايات يتحدث السهروردي عن المقام الثانى من مقامات السلوك الصوفى وهو مقام السكينة Tran-quillity والسالك يصل إلى هذا المقام «عندما تصل أنوار السر إلى أعظم درجاتها، فلا تمر سريعاً وتبقى لوقت طويل،^(١٧) فإذا ما ارتفعت درجة السالك في الزهد، فإن ورود الأنوار على سر قلبه يصبح أكثر ثباتاً وبقاء، كما أن هذه الأنوار يتبعها بهجة ولذة تفوق نظيراتها في المقام الأول. وعندئذ تسكن النفس لتجلى الأنوار ولذا سمى هذا المقام بالسكينة.

وهذه الأنوار التى ترد فى مقام السكينة لا تلبث أن تمر رغم ثباتها وبقائها حيناً فى قلب السالك، ومرور الأنوار يعنى انتهاء حالة السكينة التى اعترت السالك حيناً من الزمان، وانتهاء السكينة تصيب السالك بالندم، لفقد هذه الحالة ذات البهجة العالية^(١٨) وندم الإنسان على فقدته لسكينة قلبه يربطه بأقوال صاحبنا بأقوال أحد الصوفية الذى يقول :

يانسيم القرب ماأطيبكا

ذاق طعم الأنس من حل بكا

أى عيش لأناس قربوا

قد سبقوا بالقدس من سريكا

ففى السكينة يشعر السالك باللذة الروحية التى حلت فى أعماق قلبه، لذا يصاب بالندم عند مرور حالته هذه .

ويربط السهروردى ذلك كله بآيات الذكر الحكيم والسنة الكريمة - على عادته فى آثاره الفلسفية الصوفية - فمقام السكينة هو ما قاله الله تعالى فى الآية الكريمة : «فأنزل الله سكينته، وفى مقام السكينة لا ينال السالك لذة وبهجة روحية عالية، بل ينال فوق ذلك ما لا تدركه عقول البشر، إذ يدرك من الحقائق المجهولة ما يتناسب مع مقامه هذا، ولذا فإنه يزود بحدس عقلى، وفراصة إيمانية بها تنكشف الأشياء المجهولة، والحديث الشريف يؤيد ذلك فيقول : «اتقى فراصة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله» (١٩).

ويقرن مقام السكينة بالطمأنينة ببهجة الجنة العالية، والمخاطبات الروحية التى يسمعها السالك فى حالة سكينته، إذ السكينة تقوم فى أعماق الذكر وهو ما يبعث الطمأنينة فى قلب السالك طبقاً لقوله تعالى «ألا بذكر الله تطمئن القلوب» (٢٠) وهكذا فمبدأ مقام السكينة هو الزهد، فبغير ارتفاع درجة زهد السالك لن تمكث الأنوار الإلهية فى قلب السالك، فدرجة زهده تعنى رفعاً لحجب أكثر من حجب القلب، وبالتالي رقياً فى الأنوار الواردة، وارتفاعاً فى وقت استمرارها وبقائها وهو ما ينتج عنه السكينة.

والسكينة ترتبط بالطمأنينة على أرض الذكر الدائم، فيشاهد صاحبها الطراوة، وصور اللطف الإلهى خلال لذة اتصاله بالعالم الروحى، كما يسمع أصواتاً رهيبية وضوضاء رهيبية فى وقت غشيان

السكينة، ويرى أنواراً عظيمة، وربما يصبح بلا عون له، وذلك عند غزارة البهجة^(٢١).

وخلاصة القول فإن مقام السكينة الذى يرتبط بحال الاطمئنان هو فى جوهره يعبر عن اعتماد القلب على الله اعتماداً تاماً بحيث يستريح ويطمئن لكل ما يأتى به الله، فالفعل الإلهى عند العبد فى تلك الدرجة هو اللطف بذاته. ومن هنا يرى السهروردي أن كل المظاهر التى تأتى فى مقام السكينة إنما تحدث للباحثين عن الحقيقة عند إحساسهم بأنوار الحق تعالى^(٢٢)..

٤- وفى القسم الثانى من الرسالة (فى النهايات) وفى الفصل الأول منه يتابع الحديث عن مقام السكينة^(٢٣) فيرى أن السكينة لا تصبح ملكة للسالك إلا إذا جردها الإنسان عن نفسه، بمعنى أن تكون خالصة من أى رغبة تتعلق بالنفس، حتى لا تسكن إليها فلا ترتقى إلى المقامات الأعلى، وذلك هو ما لم يستطع فعله، ولذا فإن مقام السكينة يصبح ملكة ذاتية للإنسان عن طريق الحب والزهد، فالحب يدفعنا إلى التوغل فى معراج السلوك نحو الحق، فتزداد شدة الأنوار الواردة عليه، ويزداد بقاءها، وارتفاع درجة زهد السالك بتخليه عن نوازعه الجسدية ومحوه للعلائق الحسية وتوحيته عن زمنه الماضى وأفعاله، ويدفعه إلى العلو على حالته، فتصبح السكينة مقام يردف منه إلى المقام التالى عليه.

وعندئذ يثبت على مقام السكينة وتصبح السكينة له ملكة، ولذا فإن السالك عندما ينظر إلى نفسه فإنه يصبح سعيداً يميز النور الإلهى ساقطاً عليه، وتمييزه للأنوار الإلهية الفائضة عليه، يأتى من تحول

سكينة إلى ملكة يستطيع بها أن يجتث هذه الأنوار فيراها واضحة جليلة على صفحة نفسه، بعد أن كانت تمر سريعاً أو بعد بقائها فترة دون أن يقدر على تمييزها متجلية على صفحة وجوده الذاتى .

ولما كان السالك يلتذ ويبتهج بأنوار السكينة الإلهية، فإنه لا يكون قد بلغ مرتبة الكمال، لأن البهجة واللذة تمثل حجاباً وتعيناً يفصل ذات السالك عن ذات المحبوب، وقوام الوصول إنما يرتكز على رفع كافة صور الحجب والتعينات المادية والعقلية والنورانية والشعورية، حتى تصبح الذات الناسوتية وحدها مع الله وخده وهنا الكمال^(٢٤). فالكمال هو الدرجة النهائية لعملية متدرجة طويلة، وفعل خلاق ينزع فيه الإنسان أهوائه الجسدية، فيدفعه حبه لله متدرجاً من درجة إلى أخرى أعلى منها، ونذا فإن ارتباطه بالعلم القدسى يزداد تدريجياً ولا يصل إلى الكمال إلا عندما يصل حال الزهد إلى تمامه، وهى رفع كافة صور الحجب والتعينات بين السالك وربه، وتصبح له قوة الوصول إلى الجانب الأعلى مرتفعاً إلى أعلى المقامات، ذلك الارتفاع الذى يقتدر بالتوغل فى الاجتهاد والعلوية. وهنا يدخل الموجود الصوفى من مقام السكينة إلى مقام آخر.

٥ - وهذا المقام الذى يعلو مقام السكينة هو الفناء^(٢٥) Annihila- tion وفى مقام الفناء لا ينظر الصوفى فى نفسه، كما أن معرفته لوجوده تصبح فانية، إذ أن معرفته تصبح حينئذ حجاباً يقف حائلاً بينه وبين الحق، وتعيناً يفصله عن موضوع حقيقته، وهذا ما يعد فى نظر السهروردي من الشرك المقنع، لأن كمال الوصول مرتبط بالفناء التام مرتبط باللحظة التى تنفى فيها معرفته فى العارف، لأن

الذى يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذى يعرفه، لا يزال فى حال من اتجه قصده إلى المعرفة ذاتها،^(٣٦) والفناء عن المعرفة والوجود النفس هو ما يسمى عند صاحبنا بالفناء الأكبر وهى الدرجة الأولى من درجات الفناء، تتبعها الدرجة الثانية وهى «فناء عن الفناء» وفيها يفنى الصوفى عن فنائه ذاته، ذلك أنه لما كان الكمال لا يتحقق إلا بفناء المعرفة، حيث يصير الصوفى وحده مع الله وحده، وحيداً فى العارف (وهو ما يخلع عنه التفكير فى معرفته) وتختفى بذلك كل المعارف الإنسانية، وهى حالة الطمس أو المحو Oblation عند السهروردى والليلة الظلماء عند القديس يوحنا الصليبي.

فالصوفى لا يصل لدرجة الفناء إلا بمحو ماسوى الله، أى بطمس السوى والأغيار، حيث يفنى العابد فى المعبود أو العارف فى المعروف، ويصبح الفناء، مقاماً يربطه صاحبنا بقول الله تعالى : «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام». وسوف يرتبط مقام الفناء فى أعلى صورته، بأعلى نقطة فى مفهوم التوحيد، على أساس أن التوحيد الحق درجة تعلو فوق كل الحجب وفيها يوحد الحق نفسه بنفسه على لسان العبد الفانى. ولذا فإن السهروردى يرى أن الفناء ليس هو نهاية المقامات، بل لا بد من حصول مقام البقاء، وفيه يبقى الموجود الصوفى فى الله، وتحدث الإحالة بين الناسوت واللاهوت، فتخلع الألوهية صفاتها على الصوفى، وهو ما يصلنا بأعلى درجات التوحيد فى صورته هذه «أنا إلا أنا، وهو ما يعرضه بصورة مختلفة فى كل رسائله تقريباً خاصة «لغة موران» وعلينا أن نعرض لمفهوم الفناء والبقاء بشيء من التفصيل وفقاً لتحليلاتى الخاصة، وطبقاً لمفهومه عند السهروردى والذى عرضته آنفاً..

والفناء فى مغزاه الحرفى هو حالة عدم البقاء والاستمرار للشيء، وعند استمرار حالة اللابقاء لشيء ما تأتى نهايته أى فناءه، والوجود بهذه الصورة سوف يصل إلى حالة الفناء، ولذا يقول الله تعالى : «والآخرة خير وأبقى»، والفناء بالمعنى الذى يقصده السهروردى ليس صفة أو خاصية، ولا يمكن اعتباره انحلالاً أو ذوباناً لذات العبد فى ذات الرب مثل ذوبان الماء فى السكر مثلاً، ذلك أن الفناء ليس اختفاء للماهية، فالعبد يفنى حقيقة عن ذاته وعن فئائه، ولكن ذاته نفسها تظل، لأنها هى التى ستبقى بعد ذلك فى الحق، وهذه الذات الباقية هى جوهر الإنسان نفسه وماهيته .

ومن ناحية أخرى فإن البقاء ليس هو الشيء الذى لم يكن ثم كان، ولن يصبح فيما بعد فناء كالجنة أو النار مثلاً، بعبارة أخرى ليس البقاء هو الشيء الذى لم يكن عدماً من قبل، ولن يكون عدماً فيما بعد كالذات الإلهية على سبيل المثال . وإذا كان الفناء عند المتكلمين هو عملية إعدام صفات الشيء، والبقاء هو الاستمرار الدائم لنفس الصفات، فإن الفناء عند الشهاب السهروردى يركز فى جوهره على القول بنفى الصفات الخاصة بالشخص، والبقاء هو استعادة نفس الصفات ولكن على نحو إلهى .

وكما أشرت آنفاً فإنه فى الفناء يتمشى شعور الصوفى بذاته، فذاته لا تكون موجودة بالنسبة له، لأن وعيه لا ينصرف إلا لله المتجلى له . ومن هذا المنطلق يمكننا القول بأنه طالما كان العبد حاضراً فى مشاهدته (أو معرفته) فالله يصبح مختلفاً بالنسبة له، والعكس صحيح، فعندما يكون الله حاضراً فى مشاهدة العبد

ومعرفته، فإن العبد الصوفى يختفى ولا يصير له وجود، لأن حضور العبد فى معرفته شرك مقنع كما قال السهروردى^(٢٧) وعندما تحدث الحالة السالفة تصبح صفات العبد وذاته هى ذاتها صفات الرب.

وهذه هى صورة العلاقة الوثيقة بين العبد والرب، ومن جهة أخرى فى حالة الفناء تختفى دلالة الممكن ومعناه فى وعى العارف، لأن الفناء اختفاء لكافة صور التعينات الممكنة، فلا وجود للسوى والأغيار، حتى أن مادة جسده تصبح منتفية.

وليس الفناء من هنا اختفاء للشيء فى المعرفة، كما أنه ليس اختفاءً فى المشاهدة، كما أن الفناء ليس محواً لأننا العبد فى، «الأنا، الإلهى، إنما هو محو العبد ذاته لكافة صور التعينات، وحتى ولو كانت هى ذاته، تمهيداً لاستعادة نفسه على نحو إلهى. بعبارة أخرى: فى حالة الفناء تكون ماهية العبد (ذاته) صفاته وفعله هى نفسها الماهية والصفات والفعل الإلهى بلا نسيان للأولى فى الثانية، إذ العبد فى الفناء لا يكون واعياً بالأغيار، فوعيه إنما هو عى فى الله وحده، إذ ينحى كل شيء جانباً إلا الله. وعندئذ يصبح الله هو الفاعل حقيقة، أما العبد فيصبح وسيلته فى فعله.

وهكذا فإن تعين الوعى عند الصوفى أيضاً يفنى فى لاتعين الوعى الإلهى.

وفى حالة البقاء يصبح الوعى الإلهى أساساً للوعى الإنسانى (عند الصوفى) إذ يصير الوعى الإلهى مستغرقاً فى وعى الصوفى، وتصبح المعرفة الصوفية ذاتها خطأً لنقطة جوهرية هى المعرفة الإلهية، ووجود الخط يعتمد على وجود النقطة. وهكذا تعطينا فكرة

الفناء الصوفية وكما عرضها السهروردي في رسالته دلالة على الوعي الكوني لدى الصوفي الذي يجد نفسه فانياً وبلا ذات مستمرة فيبصر في فئاته فناء كل شيء، وبقاء الله وحده - وليس أدل على حالة الفناء الأكبر، والفناء بعد الفناء عند الشهاب السهروردي إلا قول جلال الدين الرومي في رمزه التالي : «قال نوح لقومه أنا لست أنا، أنا لست، إنما الله هو الذي يوجد. فعند ماتختفى، وأنا، من شعور الإنسان، فإن الله يتكلم ويدرك بلسان العبد. وعندما أنا لا تكون أنا، فإن أنا تحيا في الله وهكذا فإن الفناء عند صاحبنا الشهاب هو فناء عن أنا حتى يظهر أو يتجلي الله على العبد، فما دامت أنا موجودة، فلن يتم التجلي كما قلنا، وذلك تناسق مع دعوته من أن الحقيقة لا تظهر إلا بعبور المكان أو الوطن الأرضي المتعين الذي ترمز له هنا «الأنا الناسوتي، إلى «اللامكان، أو الوطن الروحي، وطن النور اللامتعين، فكما أفنى العبد تعين الهياكل البدنية (أو المكان) فعليه الآن أن يفنى عن الأنا، ليتم حضور الأنا الإلهي. والعملية العكسية التي يصير العبد بها هو الفاعل، يتجلي الله عليه هي الهدف من الطريق كله، طريق أهل الحقيقة الذين يبصرون الحقائق بوضوح في غياب العالم وفناءه، طريق أهل العرفان والعيان والكشف، ذلك الطريق الذي ينتمى إلى مملكة الروح، ويعارض به السهروردي دائماً أولئك الذين يدعون رؤية العالم بوضوح، على الرغم من اختفاء الحقيقة، عن طريق العقل. ونؤكد من جديد أن الفناء هنا يجب أن يفهم لا على أنه فناء في الذات، أي يصبح العبد هو هو الله، بل يفهم على أنه فناء عن الصفات، فتصبح الأنا هي الله مع بقاءه أنا، وبقائه هو، فليس هناك أي نوع من الاتحاد الوجودي، بل هو اتحاد شهودي معنوي وحسب.

وإذا كان الفناء الحقيقي للصوفي لا يتم معناه إلا بالتجلى الإلهي، والاستغراق في الله. أقول إذا كان ذلك فإن طريق الفناء ليبدأ بملاحظة أحكام الشريعة، وحساب دلالاتها الروحية، وذلك واضح بالنسبة للصوفي الذي يأخذ نفسه بالعبادات والأذكار وتنفيذ الأركان الخمسة للإسلام. فأحكام الشريعة وأسرارها إنما تقوم على ارتباط بين العبد والله تعالى، والمذهب الظاهري يدافع عن ممارسة هذه الأركان معتقداً بأن القيام بها باعتبارها أفعالاً تؤدي، هو وحده الذي يحفظ العلاقة بين العبد وربه. فيرى أن الوفاء - عن طريق الأركان - لله هو الخير الأسمى لحياة الفرد والجماعة. وهذا الوفاء يفقد قيمته وقوته بالهجر، أي بهجر ممارسة الأركان الخمسة، لأن إحساسنا بالله إنما يكمن في المحافظة على أحكام الشريعة، هذه الأحكام لا تظهر للصوفي كوصية موضوعية خارجة عنه عندما يرتقى في مدارج الوجود الصوفية، بل هي تصبح من مكونات حياته الداخلية، لأنه حينئذ يكون قد بلغ حدا أصبح فيه فانياً عن نفسه، وعن فئاته، ويصبح على مقربة من الإرادة الإلهية التي تتجلى عليه كله وتصبح مركزاً لذاته، وهنا نقول أن الصوفي قد نال حريته واستعاد ذاته، بل وبعث روحياً وعلى نحو جديد، لأنه أصبح يحيا في الأبدية وفقاً للذات الإلهية ووحدانيتها المطلقة.

فالسلك الصوفي، طبقاً للسهروردي، الذي يعتمد في فكره عامة على نظرية الفيض مفهومة على نحو خاص، يحدد مدارج أو مقامات للسلك الصوفي، تعبر عن رحلة العبد تجاه الله، فالعبد يرحل عن إثمه باديء ذي بدء تائباً زاهداً نحو الخضوع والاستسلام

فى صورة القوانين الشعائرية من صلاة وصوم وذكر... الخ. وهى رحلة الانتقال من الجهل إلى بداية المعرفة، وهى رحلة من الإهمال إلى ذكر الله، ليصبح العبد متجلياً منيراً عن طريق ما يتجلى من بوارق نورانية تنتهى بحالة السكينة. وهى رحلة يحاول فيها العبد أن يفتى آثار الأسماء والصفات الإلهية فى الوجود، وعند بلوغه ذروة الوجود الذاتى فإنه يهبط إلى النقطة السفلى بصفات الألوهية لإصلاح وتنوير العالم، وهو ما يفعله القطب عند السهروردي أو الحكيم المتأله أو الإمام. بعبارة أخرى يسافر الصوفى إلى الله ويتم له الفناء ثم يسافر فى الله فيتم له البقاء، وفى الفناء يستغرق العبد فى الله، ويندمج فى اسمه الذى يكون له تجلياً. وفى البقاء فإنه يحيا بالتجلي الإلهى ذاته. وفى الصعود إلى الله فإن الصوفى لا يزال سالكاً نحو الله، ولذا فإنه لازال فى التعيين والتحديد، إلا أنه يعترف بأن الوجود الوحيد هو الله، فيصبح فانياً. وعندما يفنى عن فناءه، فيسافر فى الله عند البقاء، فتظهر له أسرار الطبيعة ويصبح مجذوباً إلى الله مجرداً عن كل شىء.. وعندئذ يمكننا القول أن فناء العبد يكون نتيجة علوه مع الله، أما البقاء فيكون ابتداء سفره فى الله.

وهكذا فإن السالك يصعد بنفسه، ومعرفته، ولكن الفناء الحق يكون بالجذبة الإلهية، وهنا يتحول الصوفى نفسه روحياً وعقلياً وأخلاقياً إلى شخص آخر، إلى شخص جديد، يتحول إلى ذاته التى ليست هى ذاته الأولى، بل ذاته الحقّة، ذاته التى تؤسس معناها على مبدأ الحرية. فنفسه وفعله وصفاته تصبح هى صفات وأفعال الله.

فالعبد كما قلنا يوجد من جديد، على نحو أبدي، حيث الأبدية هي وحدها التكرار الحق، فيصير بذرة غير قابلة للفساد - بواسطة الكلمة والتجلي الإلهيين - تحيا باقية للأبد.

فالصوفي يجد حياته بعد فقدان ذاته ثانية، إنه يجرى في سبيل آخر من بدايته وحتى نهايته، وهو يدرك عند ذلك ويعمق أن الحقيقة قد صارت جوهر طبيعته. وهكذا في رحلات العلو نحو الحق، الله يكون مرآة السالك، وتزداد المرآة لمعاناً وفساسة، فيتلاشى السالك من رؤيته ويحدث الفناء، وعند ذلك يرى ذاته في الله ويؤسس دعامة طريقه الحقيقي، ثم ينزل أو يهبط بالله، ويصبح الصوفي هو المرأة، ولذا تتلاشى ذاته، ليبقى الله وحده، ينطق على لسانه. فذات العبد الحقيقية إنما تتأسس في صفات الله، لكي تصبح صفاته هو بعد ذلك هي نفسها صفات الله. فيتم له التكرار الأبدي والحرية المطلقة.

٦ - ويرتبط بمقام الفناء كما فصلته آنفاً بمقامات التوحيد إذ العبد الفاني عن نفسه وعن فئاته، هو الذي يوجد الله على لسانه - في شهادة إيمانه - نفسه بنفسه، وهي أعلى درجات التوحيد وهي الدرجة الخامسة التي تغرق فيها كل صور التعيين وعلى رأسها الأنا الناسوتي أما الدرجات الأربع التي تعلوها هذه الدرجة فهي كالتالي :

أ - درجة توحيد لا إله إلا الله، ويقول السهروردي أنه توحيد العوام الذين ينفون الألوهية عما سوى الله، أي سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا لله وحده.

ب - درجة توحيد لا هو إلا هو، وهي أعلى مقاماً من الدرجة السابقة، فعلى حين أن الدرجة الأولى تنفي الألوهية فقط عما سوى

الله، فإن الصوفى فى هذه الدرجة لا يقيد ذاته بنفى الحقيقة، عما هو غير حقيقى، ولذا فإنه ينفى كل صور «الهو، الأخرى عن «الهو، الإلهى بمعنى أنه لا أحد غير الله «هو، بقدر على أن يسميه «هو»، ذلك أن كل «هو، يصدر عنه ومنه. ومن هنا فإن «الهوية، مقصورة على الله تعالى دون سواه.

ج - درجة توحيد «لا أنت إلا أنت، والصوفى يرى هنا، فى هذه الدرجة التى تسمى سابقتها، أنه عندما يدعو واحد الآخر «بيا أنت، فإنه حينئذ يفصله عن نفسه مؤكداً الثنائية، والثنائية أبعد ما تكون عن عالم الوحدة - الذى ينشده الصوفى أصلاً - وهذه الدرجة أعلى من السابقة لأن الصوفى فيها لا يسمي الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب فعلاً، بل ينكر كل «أنت، تريد أن تشهد على نفسها بذلك، فهو ينفى نفسه ويفقدها فى حضرة الألوهية، بنفيه لتعين الأنت، لأنه يقترب من الفناء والتوحيد الكامل فى الدرجة التى تليها.

د - درجة توحيد «لا أنا إلا أنا، وهى أكمل من السابقة، ذلك أن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة، ولذا فإنه يعد عند السهروردي مشركاً لقوله بوجود الثنائية وجوداً فعلياً، ولكى لا يصبح هناك ثنائية من أى نوع، وبالتالي لا يصبح هناك شركاً فإنه لا بد من رفع كل صور «الإنشائية، وهو ما يحدث فى الفناء وفى صيغة التوحيد الكامل أو «لا أنا إلا أنا، وهنا يقترب معنى الفناء والتوحيد.

إلا أن كل الصيغ جميعاً «أنا، أنت، هو ما هي إلا انعكاسات زائدة على الماهية، أو ماهية وحدة الوحيد الذاتى القيويمى، ولذا فكلها تمثل حجباً عن التوحيد الحق، ولذا فالسهروردى يغرق ويمحو هذه التعيينات المتمثلة فى الكلمات الثلاثة «أنا، أنت، نحن، وذلك فى بحر الفناء والمحو، وعندئذ تسقط كل الأوامر والنواهي والعلاقات (التكاليف) وتختفى كل إشارة لأنه طبقاً للقرآن الكريم يصبح كل شىء هالك إلا وجهه فهو المقام الرفيع، مقام الوحدة الذى يوحد فيه الواحد نفسه بنفسه.

ولكى نصل إلى الحقيقة والفناء التام والتوحيد الحق يدعونا السهروردى هنا وفى كل رسالة إلى «رفع الانية» - موقفاً على أوتار صاحبه العلاج - إذ أنه «طالما أن الإنسان محصور فى الناسوتية فى هذا العالم، فإنه لن يصل إلى عالم الأبدية، ذلك الذى لا يوجد فوقه مرحلة أخرى لأنه ليس له نهاية.... فلا بد من نفى إليها كل الأرضية، والعالم والأرض وكافة صور التعيين الحسى والعقلى والنورانى، وحتى نفى الذات والفناء عنها، ثم عن فنائها. وبهذا تحدث الجذبة الإلهية للعبد فيرفع إلى عالم الأبدية ويحقق تكرار وجوده الذاتى الحر على نحو أبدي.

فالتوحيد الحق ماهو إلا فناء الناسوت فى اللاهوت، بحيث يوحد الله نفسه بنفسه على لسان عبده فى شهادة إيمانه الحق. وفى فناء العبد عن نفسه وفقدائها فى حضرة الألوهية، ولا وعيه بأنه لا يعي، وغيبته عن نفسه، وعن غيابيه بحضوره فى الله، تحدث الإحالة التى يتجلى فيها اللاهوت على الناسوت، وهو المقام الذى تبلغ فيه

درجة الحب كمالها، ودرجة اللذة الإلهية كمالها، وبلوغ هذا الكمال لا يستطيع الصوفى الإبقاء على الأسرار وإخفائها، لذا يصرح بها، لأن الغاية من الكمال عند السهروردي هو تحقيق صورة الحق تعالى، وهى ما تحقق عنده فى شخصية الوجود المتفرد أو القطب، بعبارة أخرى غاية الكمال أن يصبح الموجود، وهو لسان الحق أو الحقيقة ولذا فكلما أدرك الإنسان حقائق وجوده الذاتى، فإنه يحقق العلو^(٢٩) والتوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك الله بالوحدانية الذاتية والقيومية وإنما يعنى تجريد الكلمة (النفس) عن علائق الأجسام فى المكان، حتى ينطوى فى الربوبية كل نظر فى مبادئ الوجود ومراتبه ولا مقام وراء ذلك، وإن كان فيه مراتب.

والملاحظ - فى مقامات الصوفية أو مدارج الوجود الصوفى السالفة الذكر أن هناك تدرجاً فى المقامات من أسفل إلى أعلى حسب درجة التطهير والاجتهاد فى الزهد والتوبة، فهى مرتبطة بالمجاهدة التى تنقل الوجود من مقام لآخر، فيتوب فى كل مرحلة عن إثم حجبها فلا يعود إليها، وبهذه التوبة المتخللة فى كل مدارج وجوده، يحقق الإيمان الحقيقى، حتى درجة أنه ينوب عن نفسه وعن نوبته، فيصير تائباً أى فانياً، إلى درجة تسقط فيها كل حجب الهو والأنت والأنا فى بحر الفناء، كما قلنا، وتسقط كل الأوامر والنواهي. هنا يحظى الصوفى بالأنوار القدسية فى حضرة الألوهية، ويصل إلى مقام الخلعة، مقام الفحول من الأنبياء والحكماء^(٣٠).

٧ - وفى الفصل الثانى من القسم الثانى يحدثنا عن كون العلم هو الأساس الذى يقوم عليه الكمال، فكمال الموجود مرتبط بدرجة

علمه ونوعية هذا العلم والحقيقة التي يكشف عنها هذا الفصل، أن العلم الذي يحقق كمال الموجود هو علم الذوق والقلب والوجدان، أى العلم - الذى - يأتى عن طريق اكتشاف أحوال الوجود الذاتى والإلهى والحماية الإلهية، وترتيب نظام الوجود، وعالم الملكوت، والأسرار

الخفية فى السماء والأرض فعلم الكشف أو العرفان الصوفى يحقق الكمال لأنه يعبر عن علم حضورى لدنى، تولد عن تجربة ومعاناة ذاتية فعلية، إذ أن فعل السلوك الخلاق فى نطاق السلوك، هو الذى يؤسس وجود الفرد كما يؤسس معرفته، وذلك على خلاف علم الظاهر الذى ينقسم إلى باب طلاق وخراج ومعاملات... يخضع بالتالى لترتيب العقل - وها هو السهروردى يضع من جديد عالم القلب ومنهجه فى مقابلته نظام العقل، متابعا للصوفية أجمعين وليضع أمامنا أفضلية أسلوب القلب على منهج العقل، مع إعطاء التأمل العقلى فرصته تنقية السر الإنسانى من شوائبه الحسية، فالسهروردى على الرغم من هذه المقابلة فإنه لا يمل من التأكيد على أن الإنسان الكامل أو الإمام أعلى صورة فى الطريق، لا تتحقق إلا بالجمع بين البحث النظرى والتأله العملى، فهو لا يفصل بين التأمل والعمل مطلقا، وهو يتفق بذلك مع جوهر العقيدة الإسلامية، وذلك على الرغم من إعطائه الأولوية للمعاناة والتجربة الروحية العملية الخاصة، وعن طريقها يسلم ذاته لله، فيصبح فارسا للإيمان، فينال العلم الكامل، وكمال العلم بالتجلي الإلهى الذى عبرت عنه هذه الآية الكريمة التى يذكرها السهروردى نفسه: «قل أنزل الذى يعلم السر فى السموات والأرض»^(٣١) أى أنزل العلم الكامل، أى

القرآن، في جوهر وباطن رموزه، الذي يدعونا السهروردي لقراءته على نحو ذاتي فريد، فتكشف أسرار رموزه، بجهد استبطاني، أو فعل تأمل باطن، يكون في محايثة مع باطن التجربة الذاتية نفسها.

وينتقل السهروردي في منتصف هذا الفصل إلى مناقشة فكرة التصريح بأسرار القدر وربطها بقول الرسول الكريم (ﷺ) القدر سر الله فلا تفسوه. فيرى أن إفشاء سر القدر أمام العامة الذين لا يدركون ولا يتذوقون مثل هذه المقالات يعد كفراً، لأن علم الإنسان بالحقيقة كما يرى أهل الباطن لا يمكن التعبير عنه خشية أن يمارسه كل الناس فتضيع الحقيقة الإلهية، تلك الحقيقة العلوية التي تعد مقصد كل الواردين، لأنها مجهولة أو بالأحرى محجوبة فالجمال والجلال الإلهي والأحدية فوق كل شيء^(٣٢) وعلى الرغم من ذلك يرى السهروردي أنه لما كان الإنسان بكل أعضائه وجوارحه يعد نقطة طيبة في أفق الإبداع الإلهي، فإن هذه الطبيعة الإنسانية بتركيباتها العديدة ليست إلا تعبيراً عن القدرة الإلهية الوحيدة القادرة على صنع الترقى، فالإنسان بكل ما فيه تعبير عن قدرة الله الوحيد، وهو في ترقيه عنوان ودليل على الوحدة الإلهية. ولذا فالأفضل أن يصرح لتكتمل بذلك صورة الحقيقة، لأن الإنسان الذي يعاين ببصيرته الذاتية أسرار الوجود بعيداً عن كل شيء، فإنه يصل إلى كمال المعرفة، والوصول إلى الكمال تواكبه لذة وبهجة لا يبلغ مداها التعبير، هذه اللذة العلوية هي التي تسكر روح الإنسان الواصل فيتغنى بخمرة معرفته، وفي مذاقها تحقيق لأسمى معاني التحقق الوجودي.

ويطالعنا السهروردي هنا بأن طريق الذاتية والرؤية الخاصة والبصيرة يرتبط بالبحث عن الحقائق الغربية غير المألوفة، أي البحث عن الباطن والتوغل فيما وراء الرموز والظواهر إلى أبعد حد وطبقاً لقانون الوجدان الذي يظهر في تعبيرات للإنسان الباطنية عن هذه الحقائق الغربية فيما وراء الظاهر، للبحث عن الحقائق الغربية عن العامة، فهو منهج الطريق الإستبطاني، أما الظفر بهذه الحقائق فعلاً فيكون بالحب، لأن الحب يزيل الهوة والتكلفة بين المحب والمحبوب، فلا يصبح هناك حجاباً للأسرار بينهما كما ذكر السهروردي ذلك بقول الحلاج: «الحب بين ذاتين يصبح راسخاً عندما لا يبقى بينهما سر مستور، وهذا النص يبعطينا إشارة جديرة بالملاحظة وهي أن الحب يرتبط بالظهور لا بالفناء، إذ الحب هو الذي يظهر الحقائق، بإسقاطه لأستار الحجب، فلا يبقى هنا إلا الحقيقة في ظهورها للعيان، في بيانها للبصيرة، وهنا لك لا تصبح الأسرار خفية ولا العلوم مجهولة ولا الأشياء مخفية. وهنا يتحقق الكمال الذي ينشده السهروردي ذلك الكمال بيد وبجلاء في القطب أو الحكيم المتأله الإمام أو خليفة الله وصورته على الأرض، ذلك الذي يقول عنه نصاً «غاية الكمال الإنساني هي تحقيق صورة الله تعالى»^(٣٣)، لذا فكما ارتقى الإنسان في معرفته ارتقى الإنسان في مرتبة وجوده. وهنا يقوم الوجود على المعرفة، ولكن ذلك في مرحلة تالية، لأن المرحلة الأساسية التي تعد دعامة الطريق كله أن الإنسان لا يصل إلى كمال معرفته إلا إذا وصل إلى كمال وجوده في مرتبة الفناء، فالعرفان لا يتحقق للإنسان إلا إذا وصل الإنسان إلى أعلى المراتب الوجودية الذاتية، فالوجود الذاتي أو الذاتية هي أساس

ودعامة الطريق الصوفى برمته، وكل ما يدركه الإنسان فى طريقه إنما ينبع فى الأصل من فعل وجوده الخلاق، من تغييره الداخلى، من نذره لحياته كلها للألوهية ليؤسس وجوده، وبالتالى معرفته على نحو أبدي. وعندئذ يصير موجوداً كاملاً - قطباً - فى وجوده ومعرفته معاً.

٨ - وفى الفصل الثالث والأخير من القسم الثانى يناقش السهروردى فكرة المحبة الإلهية، وما يتولد عنها من لذة لانهائية مهاجماً بذلك آراء المتكلمين وعلماء الأصول الذين ينفون إمكانية حدوث الصداقة بين الله والإنسان مشيراً إلى قولهم : «أن الصداقة هى رغبة الروح للوجود المتجانس والحق تعالى فوق أى تجانس - لتعالى - مع الخلق، وطبقاً لما يقولونه فإن المحبة تكون فى طاعة الإنسان لله فالمحبة عند أهل الأصول والمتكلمين لا تقوم إلا بين شخصين متجانسين، أى من جنس واحد، وإذا كان الله عالياً على الخلق، فلا يمكن عندهم أن يقوم أى من التقارب والمحبة بين الله والإنسان اللهم إلا فى خضوع الإنسان لربه فقط. وينقد السهروردى هذه النظرية موضحاً تهافتها وهو على حق نقده فالتجانس ليس معيار المحبة لأنه كثيراً ما يحب الإنسان أشياءً وألواناً مختلفة مع أنها ليست من جنسه، وليس بينهما أى نوع من التجانس على الإطلاق^(٣٤) ومن ناحية أخرى فإن علاقة المحبة بين الإنسان والله لا تقوم عن طريق القدرات الحيوانية بل تقوم على مركز الألوهية فى الإنسان^(٣٥)، بعبارة أخرى تقوم المحبة بين الله والإنسان على سر الحقيقة فى الإنسان، على الروح، على النور الإلهى - فى الإنسان - ذلك الذى يجذب الموجود الواعى روحياً، بتعمقه وفهمه لنفسه، إلى النور الإلهى المطلق.

المحبة عند السهروردي ترتكز على فكرة الحضور، فلا محبة حيث لا حضور والحضور لا يتم، بل هو غير ممكن إلا في حالة المحبة، فكيف ننصور وجود علاقة محبة بدون حضور طرفي هذه العلاقة؟!

غير أنه في المحبة بين الله والإنسان يكون الحضور الإلهي هو أساس العلاقة كلها، والمحبة أساساً تتحقق في هذه الصورة، متعة شخص عندما يتصور حضوره مع آخر، وفي هذا التجانس لا يوجد ثمة شرط فاللذة والبهجة العليا تتولد عن المحبة، والمحبة ذاتها هي التي تخلق التجانس بين الإنسان وربه، وبدون أية شروط.

إن المحبة تحقق التجانس على الرغم من عدم التجانس الأصلي الذي بنى عليه المتكلمون رأيهم. والواقع أن رأيهم إنما ينبع من منهجهم الظاهر المرتكز على منطق العقل الذي يعتمد على الشواهد الخارجية، ولا ينفذ مطلقاً إلى معنى التجربة الباطنية من أي لون، أما علاقة المحبة كما فهمها السهروردي فهي تقوم على أعماق ألوان هذه التجارب وأثرها، تجربته تقوم على تحول داخلي كامل للذات الولهية، تحول يبلغ حداً لانهائياً وأعنى به مسألة نذر الحياة وما يتبعها من استشهاد لتحقيق المعنى الباطن للتجربة، وهو ما حققه السهروردي ومن قبله صاحبه العلاج.

ويعرف السهروردي العشق فيقول: «هو المحبة التي تتخطى الحدود، والمحبة تؤدي إلى اكتساب الرغبة والشوق»^(٣٦).

- فالعشق هو المحبة في أعلى صورها أو الوله، (والشوق) هو وليد المحبة وهو لا يعني إلا اكتساب مالم يكن موجوداً إذ هو تعبير عن

الحركة، حركة الموجود تجاه محبوبه، وفي حركته دليل على النقص لأن المحب في اتجاهه إلى موضوع حبه، فإنه ينبغي أن يكمل نقصه، ذلك الكمال الذى لا يمكن تحقيقه إلا بالوصال. وهذا الوصال لا يتم إلا المحبوب، الذى يمثل بالنسبة للذات الرامية لتحقيق الكمال، إشعاع الحقيقة. وهنا فإن المعرفة الكاملة، بل الوجود الكامل رهن «بإشراق نور الحقيقة»^(٣٧) ذلك الإشراق الذى لا يعنى سوى الحضور والشهود الإلهى، فالكمال لا يتحقق إلا بالوحدة الشهودية مع الله، والنفس الناطقة عند السهروردى، والتي يجب أن نأخذ معناها دائماً على أنها «الروح» على عكس المعنى العقلى الذى لها عند ابن سينا، هى الروح التى تتطلع إلى بلوغ كما لها فى معرفة الحقائق وإدراكها، بمعانيه الأشياء الأسمى، أو حقائق للأشياء فى عالم الملكوت. فكمال الروح يرتكز على ظهور الله على صفحة وجود العبد الباطن، هذا التجلى أو الحضور الشهودى من قبل الله لعبده هو الأصل فى تلك النشوة الكبرى التى يشعر بها الإنسان فى أعماق داخله. ومرة أخرى يؤكد السهروردى على أفضلية نظام الروح على العقل، لأن الأول يرقى على أعظم ما يمكن معرفته وهو «الحقيقة»^(٣٨)، هذه المعرفة هى أصل كمال لذة الإنسان ونشوته اللانهائية ..

ويعدد السهروردى حالات إخوان الحقيقة الذين ضحوا بوجودهم، ونذروا حياتهم من أجل المحبة الإلهية، كما استشهدوا فى سبيلها، ويأخذ من حالاتهم الدلالة الحققة على صدق حالته هو، وينتهى من ذلك إلى أن تحقيق الذاتية والحرية إنما يكون بعملية نذر الحياة من أجل الحقيقة، يكون بالموت فى سبيلها، حتى ولو كان

الإيمان بهذه الحقيقة لا يمكن أن يتم إلا على جناح الكفر الذي يلصقه به عامة الفقهاء فهو يقول أن الجنيد في إبان محنته استعداد ذاته، وتذكرنا هذه العبارة بمقولة نيتشه «عش في خطر تجلى أعظم ما في الوجود، والطريق الصوفي يقف في أعماق المخاطر والدروب الوعرة، وعندما يصل الموجد إلى محبوبه يجنى أعظم ثمار الوجود وهي «الذاتية»، أي أن «يستعيد الإنسان ذاته على نحو أبدي، أو بالأحرى «تكرار الذاتية»، ولكن «على نحو إلهي»، «حقيقي ونوراني». إن الصوفي يضحي بذاته من أجل أن يكون علامة واضحة لإخوانه، على أن الحقيقة لا يمكن نيلها إلا بعملية تغيير داخلي تؤدي إلى نذر الحياة بكاملها لله، وبهذه العملية ينال الإنسان تحرره الحق، عن طريق الفضل والكشف الإلهي^(٣٩).

٩ - وخلاصة القول أن الوصول لا يكون إلا بأن يصبح الموجد نهباً للآلام، ذلك أن الألم والعذاب هو ذاته، ويخلص الصوفي من ريقة الوجود الخارجي، حتى يصير ذاتاً حقة تملك مسئولية وجودها. ذلك الوجود الذي لن يتم ولن يتحقق على الوجه الأكمل، إلا في علاقة وجودية حميمة مع الله تعالى وهو ما عبر عنه العلاج. وذكر السهروردي في نهاية «صفيّر سيمرغ» حسب الواحد أفراد الواحد له،^(٤٠) وهي ما تعتبر عن تعري الوجود عن كل شيء سوى الله، حتى يتفرد الله وحده بوحدايته، فيوجد نفسه كما قلنا، ولكن على لسان عبده الواصل، وهنا يصير الصوفي وحده - حقيقة - مع الله وحده. وعلى الرغم من أن الطريق يرمي إلى تأكيد فكرة الوحدة، وقصرها على الله حقيقة، فإنه لا يرمي إلى تدمير الذات الإنسانية

على الإطلاق بإحلالها في الذات الإلهية، وإنما هو يرمى للتعبير عن التجلى الإلهي على الذات الناسوتية Transfiguration of personality ذلك التجلى الذى يحمل في أعماقه الباطنة امتحان للصوفى، وهو امتحان ينتهى - كما قلت آنفاً - بأن يقدم الصوفى نفسه قرباناً للحق برفع حجاب... «أناه الخاص»، فالصوفى قد أصبح فريداً وغريباً، متجرداً عن السوى والأغيار وهو مايجر عليه الهجوم والقتل من كل مكان^(٤١).

١٠ - وعود على بدء، يعود السهروردي إلى نقطة البداية في الطريق كله، وهو يذكرنا بأن هذه البداية إنما تقوم على فكرة الهجر أو النبذ، أى هجر الدنيا والتخلص من ربة الحواس، والهجرة من الأوطان الأرضية إلى الوطن الأصيل الحق، وتحطيم معابد الوثنية المادية في الداخل والخارج والخلاص من كل صور التعينات الحسية. والسهروردي يصور ذلك في خاتمة هذه الرسالة، فيطلق على قيود الحس التي تكبل الإنسان فتفقده حريته «مشغل العنكبوت»، وهو ماصوره تفصيلاً في رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل»، وفي «الغرية الغربية»، و«لغة موران»، و«برتونامة»، ويؤكد عليه هنا في صغير سيمرغ. فهو يهيب بنا أن فرؤا من الوجود الظلماني إلى الوجود الحقيقي في أحضن الحضور الإلهي، فالوجود الظلماني حافل بقيود الحس في الداخل والخارج، ففي الداخل تكمن حجب الحس في الإنسان.. حواسه الخمسة الخارجية وحواسه الباطنة.. الخ.

وهي صعبة القيادة، تحتاج إلى مجاهدتها، لأنها تعوق الإنسان عن رؤية الحقيقة. وبالجملة فإن الحس هو جزيرة القيود، وعلياً أن نخرج بشق الأنفس والمعاناة والألم من هذه الجزيرة لنخلص إلى

الحق، ذلك الوطن الذى يناله الصوفى بالمحبة، التى تعبر عن الفناء فى الحق تعالى، وذلك فى أعلى صورها، تلك الصورة التى عبر عنها فى الغربة الغربية، عند تعرضه لقصة سيدنا موسى عليه السلام ورغبته فى مشاهدة الله عياناً، وامتناع ذلك عنه، والذى يعد عند صاحبنا أكمل صورته للحب الصوفى. ذلك أن موسى عليه السلام - فى نظر السهروردى - بطلبه رؤية الله، كان يطلب الموت والفناء والاستغراق فى الذات الإلهية، فهو قد وصل إلى أعلى درجات الكمال، فوجب عليه طلب الفناء، وذلك قد عبر عنه السهروردى هنا فى «سفير سيمرغ» بقوله أن الحب عندما يصل إلى درجة الكمال فإن صاحبه لا يمكنه أن يبقى على أسرار التجربة دون إفشاء، ولذا يصرح بها فى صورة تعبر عن وصوله لدرجة الفناء. وهكذا يكون الحب الحقيقى هو الفناء فى الله، أما الفناء فهو جوهر الطريق الصوفى، ودعامة تأسيس الذات الإنسانية الحقّة.

هوامش

- (١) رسالة لغة موزان : ترجمها شبّيس وختك عن الفارسية إلى الإنجليزية في ثلاثة بالسهروردى «اما ترجمتها فهي ضمن الكتاب. ولهذه الرسالة - كما يذكر شبّيس - مخطوطتان في استانبول الأولى بمكتبة الفاتح تحت رقم ٥٤٢٦ ورقة ١٠١ أ - ١٠٨ أ، والثانية بمكتبة بانك بور تحت رقم ٢٢٠٣ ورقة أب - ٨ ب. ورسالة صغير سيمرغ نشرت مع لغة موران مرة ثانية وفي ترجمة فرنسية للأستاذ هنرى كوريان، وذلك في مجلة هرمس وهي نشرة تالية على ثلاث رسائل لختك وشبّيس.
- (٢) انظر ماقبله عند تحليل رسالتي «لغة موران»، والكلمات الذوقية، من استبدال السهروردى نظام العقل بمنهج الروح، ورأينا أنه كيف يصنع علوم القلب في مقابلة علوم العقل.
- (٣) صغير سيمرغ : الفصل الأول من القسم الأول عند بدايته. (البدايات).
- (٤) الفصل الأول (البدايات).
- (٥) نفس الموضوع السابق.
- (٦) نفس الموضوع.
- (٧) الفصل الثاني (البدايات).
- (٨) نفس الموضوع.
- (٩) انظر التلويحات : ص ١١٣.
- (١٠) انظر الكاشاني : اصطلاحات الصوفية ص ٥٣.
- (١١) انظر القلق وعلاقته بالآن الحاضر الدكتور عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودى ص ٧١ وما بعدها.
- (١٢) اصطلاحات الصوفية ص ٦٤.
- (١٣) انظر فصل عن الطوائف واللوائح واللوامع في الرسالة القشيرية : للقشيري.
- (١٤) صغير سيمرغ : الفصل الثاني (البدايات).
- (١٥) نفس الموضوع السابق.
- (١٦) نهاية الفصل الثاني (البدايات).
- (١٧) الفصل الثالث (البدايات).
- (١٨) نفس الموضوع السابق.
- (١٩) الموضوع السابق.
- (٢٠) الموضوع السابق.
- (٢١) الموضوع السابق.

- (٢٢) الموضوع السابق.
- (٢٣) القسم الثاني : الفصل الأول عند بدايته.
- (٢٤) للموضوع السابق.
- (٢٥) الموضوع السابق.
- (٢٦) الموضوع السابق وانظر أيضا نص الرسالة في هذا الكتاب، وانظر الدكتور عبدالرحمن بدوى : شخصيات قلقة في الإسلام من ١٢١ .
- (٢٧) انظر الفصل الأول من القسم الثاني (في الغناء) .
- (٢٨) الدكتور قاسم غنى: تاريخ التصوف في الإسلام ترجمة صادق نشأت من ٤٠٧ .
- (٢٩) انظر نهاية الفصل الأول من القسم الثاني وانظر كلمة للتصوف فصل ٢٤ .
- (٣٠) انظر تفصيل مقام الخلعة في حكمة الإشراق طبعه حجر من ٥٠٧ ، التلويحات مرصاد عرشى .
- (٣١) قرآن كريم: سورة الفرقان آية ٦ .
- (٣٢) الفصل الثاني من القسم الثاني .
- (٣٣) الموضوع السابق .
- (٣٤) انظر الفصل الثالث من القسم الثاني .
- (٣٥) المرجع السابق: نفس الموضوع .
- (٣٦) نفس الموضوع السابق .
- (٣٧) نفس الموضوع .
- (٣٨) نفس الموضوع السابق .
- (٣٩) انظر نهاية الفصل السابق .
- (40) L. Massignon: Qua Textes inedite relatif a Hallaj. sec., 3. P.9
and sec. 4 p. 3..
Essaj. sur les Origines due lexique Technique.
- (41) Ibid, P.94.

رسالة الغربة الغريبة^(١)

بعد التحميد المعهود، يذكرنا السهروردي بقصة «حى بنى يقطان، لابن سينا، وابن طفيل، وهى ترتكز فى بنائها على التوفيق بين الفلسفة والتصوف فى شخص «حى، الناشئ فى جزيرة مقفرة، والذى يمثل شخصية الإنسان الكامل الذى سيصبح عند صاحبنا «الحكيم المتأله أو القطب، والذى يجمع بين البحث الفلسفى والذوق الصوفى. والإنسان الكامل فى «حى بن يقطان، يبلغ أعلى درجات الكشف والحقيقة دون مرشد من تعليم أو تقليد، بل عن طريق حياته وفقاً لكلام الله، دون أن يكون مدفوعاً لذلك بدافع الشرائع والسنن العامة. وهو قد توصل إلى حل الرموز الإلهية من خلال حله للآيات الدالة على التجلى الإلهى ذاته، وسياق القصة، يعلمنا أنه التقى بشخص يدعى آسال، الذى هجر المجتمع بكل شرائعه، كما توضح لنا كيف أن حى معه آسال قد عادا إلى المجتمع لبسط المنهج الحق للوصول إلى الله، ولكنهما اصطدما بالتقاليد العمياء. والقصة فى جوهرها ترى أن الوصول إلى الحقيقة لا يكون عن طريق المنهج المكتسب أو التقاليد العامة والشرائع الموروثة، وإنما بالفطرة والأسلوب

الذاتى. ولأول وهلة ندرك مدى إعجاب السهروردى بهذه القصة، فبناءها إنما يعبر عن جوهر البناء الإشراقى كله، ومنهجها يتفق مع المنهج الذوقى الذاتى الذى استقنه السهروردى طريقاً للوصول إلى الحقيقة، إذ العبد وإن كان يسير نحو الله بالله نفسه، فإنه يصل أيضاً نتيجة للتغيير الداخلى، إذ يذهب العبد من أدنى حدود المعرفة حتى أعلاها، فى طريق يبدأ من التطهر حتى ينتهى إلى ولوجه فى معارج النور، أعنى رحلة العبد من ظلام العالم الحسى إلى نورانية العالم الأبدى وهو ما تعبر عنه بالضبط «رسالة الغربة الغربية، فلنشرع الآن فى تحليلها.

١ - تبدأ القصة «بالسفر مع أخيه عاصم من ديار ما وراء النهر.. إلى بلاد المغرب من أجل الصيد. ولقد وقعوا فى القرية الظالم أهلها، أى مدينة القيروان، فأحيط بهما وقيدوا بسلاسل وأغلال من حديد، كما حبسوا فى قعر بئر لا نهاية لسمكها، وكان فوق البئر المعطلة التى عمرت بحضورهما، قصر مشيد وعليها أبراج عدة» (٢).

فالرسالة تضعنا فى مقابلة بين الشرق الذى جاء منه مع أخيه، وهذا الشرق يعبر عن أصل الإنسان وأنه نورانى، أما رحلة العودة والخلاص فلا بد وأن تبدأ من الغرب رمز الوجود الظلمانى الذى فيه الذات الإنسانية فى قوس الهبوط الفيضى.. فهناك إذن مقابلة بين الشرق والغرب، فالأول يعبر عن مشرق النور والعالم الملائكى النورانى، الواقع فى اللامكان، إن صح التعبير، وأصل الذات الإنسانية، والثانى فإنه يعبر عن عالم المادة والظلام، والسجن الذى

ألقى فيه الإنسان، والذي عليه تقع مهمة الخلاص والفرار منه إلى أصله، وليس لهذه المقابلة فى نظرنا أى معنى جغرافى مكانى، فعنوان الرسالة ذاته يدل على المعانى التى آثرناها هنا، فالغرب يعبر عن المعنى الروحى الذى يرمز «لغربة» النفس وإحساسها بالوحدة الرهيبة، بل وتبديدها نتيجة لانفصالها عن عالمها النورانى الأصل.

وهكذا تصبح «القرية الظالم أهلها» والتى يُعبر عنها دائماً «بالقيروان» المدينة الواقعة فى الغرب، رمزاً لهذا العالم الظلمانى، والذي يعتبره السهروردى بئراً أو مغارة، قيدت فيه الذات الإنسانية بقيود هذا العالم الشهوانية الحسية.

هذا الظلام الذى لا بد للسالك نحو الحقيقة من اختراقه، إذ وجد نفسه سجيناً فيه، حتى ينتهى فى النهاية إلى عالم النور، وتتحقق العودة إلى الوطن الحق، الوطن الروحانى، تلك العودة التى لا تعنى سوى تحقيق الذات الأبدية.

وفوق بئر العالم المظلم، الذى قيدت فيه النفس البشرية، يقوم القصر المشيد ذو الأبراج العدة، الذى يرمز به السهروردى إلى عالم العناصر الأولى، تلك العناصر التى تدخل فى تركيب العالم الحسى ويناطره البدن فى الإنسان.

٢ — وفى هذا البئر المظلم، والذي يعبر كما قلنا عن العالم المادى الحسى، لا يمكن الرؤية إذ هى تنعدم لشده إعتام الظلام فى داخل هذا العالم المادى. وعندئذ فلا يستطيع المرء أن يرى شيئاً على حقيقته. هذا ما عبر عنه بقوله «ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرجنا أيدينا لم نكن نراها»^(٣)، وعلى الرغم من هذا الظلام

المطابق، فإنه أحياناً ما تأتي أنباء وأضواء من اليمن، وتخترق لمحات النور المنبعثة من الشرق النوراني هذا الظلام، وهذه اللمحات النورانية والبروق الريانية ما هي إلا آيات الله في ظلام هذا العالم، توقظ في المرء شعوراً بالحنين والشوق إلى الوطن الحقيقي. ولم تكن هذه البوارق والرياح، وكذا حمامات الحمى التي حدثنا عنها السهرودي سوى ذكرى الوطن الأصلي، وهو (ما يذكرونا نحن بأسطورة الكهف ونظرية المثل الأفلاطونية وكذا نظرية التذكر) ويجب أن نفهم من الناحية الوجودية، كيف أن هذه الآيات الريانية - والتي تثير الشوق والحنين للعودة للوطن الأم - تدعو المرء أن يسلك في وجوده ذلك الطريق الوعر ما بين الظلام والنور، كما أنها تنبئه بالمستقبل الذي ينتظره، إن هو عانى وجاهد من أجل الوصول، إذ البروق ورياح الأراك الباعثة على الوجد في ذات المرء ما هي إلا إشارات عابرة - في قلب الظلام - للحياة الأبدية النورانية التي تنتظر المجاهدين روحياً في سبيل الحقيقة.

أما هذه الآيات الريانية فقد عبر عنها بقولة: «فريما يأتينا حمامات أيوك اليمن مخبرات بحال الحمى، وأحياناً يزورنا بروق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقي بطوارق نجد ويزيدنا رياح الراك وجداً على وجد، فنتحنن ونشتاق إلى الوطن»⁽⁴⁾ وقبل ذلك وبعده يقول: «ف قيل لنا لا جناح عليكم إن سعدتم القصر إذا أمسيتم أما عند الصبح فلا بد من الهوى في غيابه الجب... إلا آونة في أنا المساء نرتقى القصر مشرفين على الفضاء، ناظرين من كوة.. بينما نحن

فى الصعود ليلاً وفى الهبوط نهاراً.. وكلها إشارات تدل على أن اتصال الذات الإنسانية بعالمها الروحانى المعقول، لا يمكن أن يتم إلا ليلاً، إذ يستحيل أن يتم اتصال بالنهار، إذ الليل لا متناه يوحّد بين الوجود كله، ويشعر فيه الموجود بأن العالم المادى قد تلاشى، والليل هو خير تعبیر هنا عن حالة القلق الذى يعانىّه الموجود فى بعده عن موطنه، وغريته الموحشة، ولذا ففى الليل عالم لا نهائى تتوق النفس أن تحطم فيه كل ما هو أرضى، كما يتمنى زوال النهار، لأنه عالم المحدود والنهائى. وعندئذ يمكننا القول أن السهروردى كان فى وعيه يعبر عن وجدان الليل، الذى يتعلق بالجانب المظلم، أى جانب الموت والفناء (والذى يسود فيه الوجدان والعاطفة كوسيلة للمعرفة، ويكون فيه الأولوية للوجود على الفكر) بدلاً من قانون النهار (الذى نرى العقل فيه يتحكم فى الوجود) وذلك على صلة وثيقة بأصوات أجنحة جبرائيل التى يرى فيها «أننا ما دمنا فى هذه الغربة فلا يمكننا أن نتعلم كثيراً من كلام الله، ولذا فإن الرحيل عن هذه القرية، والذى يعنى الموت هو السبيل إلى المعرفة، كما أن تحطيم معبد البدن كان هو السبيل للحقيقة فى «كلمات الذوقية»، أما هنا فالليل، رمز الموت والفناء، هو الذى يضمن للمرء الاتصال بالعالم الروحى، ولذا طلب السهروردى الموت من أجل أن يتحقق له شهود الحقيقة، كما طلبها العلاج من قبل عندما طالب أن يرفع أناه الشخصى، حتى يخلص إلى الألوهية، فعلى جناح الموت يتم الاتصال بالحقيقة⁽⁶⁾. وقد يفهم من معنى الليل هنا أيضاً معنى الفناء فى عبادة الله، فالفناء فى العبادة التى تتحقق فى سكون الليل موطن الضراعة والوحدة مع الله هو الذى يحقق للسالك الاتصال بالحقيقة. ويمكن أن يفهم منه معنى

الموت الأصغر وهو النوم، الذى يحقق الاتصال أيضاً بالعالم الآخر عن طريق الحلم وهو ما عبر عنه فى هياكل النور وغيرها، ويحدث هذا الاتصال إذا تخلصت النفس من شواغل بدنها وعوائقه، وقلت شواغل حواسه الظاهرة أثناء النوم مثلاً فإنه قد يصل إلى الإطلاع على الأمور الغيبية^(٦). وهكذا فلابد من الموت كى يصل الإنسان حقيقة - وخلال السكون إلى العالم الروحى النوانى.

٣ - أما دلالات هذا الاتصال بالعالم العقلى الروحانى «الهدهد الذى جاء فى ليلة قمرء وفى منقاره رقعة، فالهدهد هو وحى العقل، ومبعوثه إليه، العقل الهادى الذى هدى سليمان وجاءه بالنبأ اليقين، والرقعة أو الرسالة التى حملها وحى العقل، جاءت من وادى النور، من العالم الأبدى، جاءت: من «شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة»، وهى إشارة لطور النبى موسى باعتباره معراجاً للمعرفة الذوقية للدنية. أما وحى العقل للنفس التى تتذكر عالمها الأصلى فهو «شوقناكم فلم تشناقوا، ودعونكم فلم ترتحلوا وأشرناكم فلم تفهموا»^(٧) «يا فلان إذا أردت أن تتلخص مع أخيك فلا تنيا فى عزم السفر واعتصما بحبلنا، وهو جوهر الفلك المقدس...»، وهنا تبدأ الرحلة، أو طريق السفر نحو الحق، إذ تربط الرسالة التى جاءت بوحي العقل للنفس، خلاص النفس الإنسانية من القرية الظالم أهلها من الغرب «إلى عالمها الأصلى، أو «الشرق النورانى، بالاعتصام بحبل الله تعالى، هذا الاعتصام الذى ينفى كل تعلق بالعام المادى لتفرغ النفس للعلاقة مع الله وحده، إنها دعوة لنفى

السوى والأغيار، فلا يبقى سوى النفس فى عبادتها لله، وبهذه العبادة يبدأ الإنسان بعزيمة قوية سفره نحو الحق، هذا السفر الذى تعد أول خطواته الثورة على العالم المادى، ثورة العبث التى لا ترى فى العالم والانغماس فيه غير لهو زائل، هذه البداية تعنى التطهر والزهد فى العالم، والتطهر من قوى الحس الدنية. وإذا ما بدأ الإنسان فى سفره نحو الحق، ها هنا تبدأ حياته الحقّة، فكأنه بعث من جديد، لأنه عثر على ذاته فى الخلاص إلى عالم النور، ذلك الخلاص الذى انبثق كدعوة للنفس من الله كى تتطهر، بعبارة أخرى خلاص النفس هبة من الله، وعندئذ فالموجود لا يمكنه أن يسلك الطريق بدون المعونة الإلهية، أو العناية الإلهية. وهنا يكمن الواقع الآسيان للموجود الصوفى، إذ يطلب الله، وفى طلبه الله يستعين بالله ذاته^(٨)، وهنا أيضاً يكمن عذاب الموجود، إذ الله تعالى هو الذى يبصر النفس بكيفية العبور من الظلام إلى النور، والذى عبر عنه السهروردى فى الرقعة التى صدرت من شاطئ الوادى الأيمن، وفى منقار الهدهد. أما حياة السلوك وهى الحياة الحقّة للنفس هى التى عبر عنها السهروردى بقوله «وقل الحمد لله الذى أحيانى بعدما أماتنى وإليه النشور»^(٩)، وقبل الشروع فى الرحلة وركوب سفينة العشق يطلبه وحى العقل «بأنه إذا أتى وادى النمل فعليه أن ينفذ ذيله، وهى إشارة للابتعاد التام عن العالم المادى فى ماديته ودنائه وأطلق عليه وادى النمل لصالّة حجم هذا العالم فى الحقيقة، ويمكن أن يؤخذ ذلك على أن هذا العالم هو عالم التقاليد العمياء التى لا نهاية لها، هذه التقاليد والقوانين العامة هى التى

تبعد الذات الإنسانية عن الوصول. ولهذا فعليها أن تهجرها وتنبذها، هذا الهجر والنبذ هو ثورة الذات الإنسانية على تموضع عالمها المادى ووقوعه فى ربة القيود الظلمانية، ثم يأمره وحى العقل بأن «يقتل إمرأته لأنها كانت من الغابرين»^(١٠) وهى إشارة لقتل النفس الشهوانية المفعمة بدنايا العالم المادى، فالوحى هنا يطالبه بقتل نفسه الشهوانية لأنه قد حق قتلها حتى يستطيع البدء فى العروج نحو الملكوت الأعلى، وهو نفس الذى تؤديه عبارة «المرسال بينى وبين ولدى الموج فكان من المغرقين، فهنا إشارة ثانية إلى قتل النفس الشهوانية أو ما يسمى بالروح الحيوانى وهو ما تعبر عنه أيضاً هذه العبارة «أخذت ظئرى التى أرضعتنى وأليقتها فى اليم».

٤ — ويبدأ السهروردى هجرته «نحو الحق، روحياً عندما يقول «بسم الله مجريها ومرسيها، أى بسم الله الكلى المتجلى فى كل شئ» والحقيقة الوجودية لكل عارف صوفى. فهو يمضى نحو الله بالله، وفى هذه الهجرة يصادف صعوبات ومزالق تتمثل فى مجاهدة الذات لذاتها حتى تستطيع التخلص إلى العالم النورانى، هذا التخلص الذى لا يعنى حقيقة سوى الفناء فى شهود الحق، ذلك الفناء الذى طلبه النبى موسى على جبل طور سيناء، جبل المحبة ورمز الفناء فى الألوهية. ولهذا فإن السهروردى يرى أن الحقيقة تبدأ من فوق هذه الجبل لأنه يمثل عنده وطن العقل الفعال أو روح القدس أبهى بنص الرسالة. ولهذا فهو يقول موضحاً عناء السفر نحو الحق ويشبهه بأنه «موج

طاغ كالجبال، ولأنه كلما كانت الغاية المطلوبة سامية فإن السبيل إليها يكون شاقاً وعسيراً، وهو ما عبر عنه بقوله «فركبنا السفينة وهى تجرى بنا فى موج كالجبال ونحن نزوم الصعود على جبل طور سينا حتى نزور صومعة أبينا»^(١١).

٥ - ويبدأ السهروردى بعد ذلك فى الحديث رمزياً عن محو الموجود الصوفى للتعينات التى تفصله عن الحق وذلك رويداً رويداً، وأول هذه التعينات تعلقه بذاته. ومن هنا فإنه ينفى هذا التعلق لأنه حاجز يحجبه عن حقيقته وتلك إشارة إلى قوله: «وحال بينى وبين ولدى الموج فكان من المغرقين»^(١٢) ثم يحو كل معرفة تأتى بطريق قوى النفس الحسية ظاهرها وباطنها، إذ تمثل حجاباً، وهو ما عبر عنه بقوله: «وعرفت أن قومى موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب؟ وإما محى المرء صلته بقواه الحسية فإنه يبتعد عن العالم الحسى ويضع بينه هذا العالم الظلمانى حجاباً ينأى به عن قيوده فى انطلاقته نحو عالمه الأصيل، وهو ما يرمز إليه دائماً بالقرية الظالم أهلها (أو العالم الحسى) والقرية التى كانت تعمل الخبائث»^(١٣)، وهو يعبر عن موت هذا العالم بالنسبة إليه أى ابتعاده عن كل ما هو موضوعى ظلمانى حتى يتجه إلى كل ما هو نوارنى بقوله «يجعل عاليها سافلها» و«يمطر عليها حجارة من سجيل منضود»، وهو لا زال عنده بقية من تعلق بذاته التى لازمتها طوال حياته ووجوده فى العالم السفلى الظلمانى. وهنا فعليه أن يضحى بهذه البقية ليصعد نحو الحق، والسهروردى يعبر تعبيراً

رمزيا بليغا عن توضيحته بذاته ويتعلقه بها (وهى توضحية لا رجعة فيها لأن الذات أس كل تعين، والخلاص الحق لا يكون إلا بمحو التعين بكل صوره) وهو يعبر عن ذلك بقوله فلما وصلنا إلى موضع يتلاطم فيه الموج أخذت ظلرى التى أروضعتنى وألقىتها فى اليم وهو ما أشرت إليه من قبل والسهر وردى فى سيرة وهجرته نحو الحق يمحو كل آثار لتكون تعلقه بالعالم الحسى حتى لا تشده آثار ذلك العالم إلى أسفل من جديد فيسى غاية هجرته، ولذا فإنه يحذر من شواهد هذا العالم ومغرياته تلك التى تمثل أقوى الشرور التى تواجه النفس، وهو ما عبر عنه بجزيرة يأجوج ومأجوج^(١٤) ولخوفه من جذب العالم المادى فى صراعه من أجل الخلاص يخرق السفينة خيفة ملك وراءه (فى النص ورائنا وهى إشارة للعالم الحسى بملذاته) يأخذ كل سفينة غصبا.

٦ - الموجود الصوفى كلما تقدم فى سفره نحو الحق بتخلصه من تعيناته ومجاهداته لشهواته، ابتعاده بالجملة عن العالم المادى، تفيض على ذاته الأنوار التى تساعد فى مواصلة الزهد والمجاهدة لى يعلو ويتصاعد نحو الحق. ولهذا فإنه فى هذا المقام يمحوه التعينات المادية تفيض عليه الأنوار ملكة ذاتية له نتيجة الإمعان فى الرياضة الروحية.. وكما أن هذه الأنوار تدفعه دوما نحو العلو، فإنها فى نفس الوقت تقيم حجابا سمكا بين الصوفى وعالمه الحسى، فتتمنع بذلك إغراءاته وتعيناته المكبلة للنفس، وتلك الأنوار التى تساعد الصوفى على

الارتفاع، وتحول بينه وبين العالم المادى هو ما عبر عنه بقوله وكان معى من الجن من يعمل بين يدى، وفى حكمى عين القطر فقلت للجن: انفخوا فيه (الجانب الأيسر من الطور) حتى صار مثل النار فجعله سدا حتى انفصلت عنهم^(١٥) أما هذه الأنوار ومقاماتها فقد تحدث عنها السهروردى فى موضع آخر^(١٦)..

٧ - ثم يقول بعد ذلك وتحقق وعد ربى حقا وهو ما يعبر بها عن وصوله إلى العالم النورانى بعد خلاصه من قيود الحس، وهو وعد الله سبحانه للمؤمنين الذين اعتصموا بحبله بأن ينالوا الخلاص Salvation. وعندئذ تنتصر النفس فى هجرتها نحو الحق خاصة بعد أن يفوز التنور، وتسيطر الذات على تبعات البدن وعلائقة ونزواته، وذلك بعد عبوره جماجم عاد وثمرود وهى رموز للشهوات، ثم يتخلص الموجود كليه من صور التعلق المادى فيفنى أمام عينيه العالم الحسى، وتصبح تلك الديار خاوية على عروشها و ينهدم البناء ويخلص الهواء إلى الهواء^(١٧) ثم يتخلص من أربع عشرة تابوتا ثم عشرة قبور كلها موجودة فى النفس الإنسانية وهى قوى الحسية الهاضمة والغاذية والمصورة والنامية والشهوانية ثم الحواس الظاهرة والباطنة، وكلها تسجن النفس وتعوقها عن بلوغ هدفها النورانى. وعندئذ يدخل الموجود الصوفى فى طريق الله فيفنى الله عليه بظله ويقبضه إلى القدس النورانى قبضا يسيرا^(١٨) كما يعبر السهروردى ذاته، وعندئذ يدرك الصوفى أن هذا الصراط المستقيم^(١٩) فيفنى عن نفسه

ويدرك تخلصه من النفس الشهوانية وقوى الحس، والذي عبر عنه بقوله فطنت.. أن أختى وأهلى قد أخذتها غاشية من عذاب الله بيانا فباتت فى قطع من الليل مظلما وبها حمى وكابوس يتطرق إلى صرع شديد^(٢٠) ثم تشير الرسالة إلى عبوره فوق الكواكب والأفلاك السماوية: وعقولها بمساعدة روح القدس أو العقل الفعال الذى يشرق عليه بنوره من وراء جميع الحجب الحسية التى كانت تحجب عنه، والتى تم رفعها وإزالتها، ذلك الضوء الذى ينتشر فيملاً على الصوفى أرجاء كونه وعالمه الذاتى، وذلك عبر عنه السهروردي بقوله «فى الطريق رأيت سراجاً فيه دهن ينبجس منه نور ينتشر فى أقطار البيت... فوضعتة فى فم تنين ساكن فى برج دولاب ما عرف مطارح أشعته إلا الراسخون فى العلم، ورأيت الأسد والثور قد غابا وطلع النجم اليمانى من وراء الغيوم مما نسجته زوايا العالم العنصرى»^(٢١) وهو فى هذا النص يشير إلى أن أنوار العقل الفعال التى غمرته وكذلك المشاهد التى سوف يتحدث عنها بعد ذلك والخاصة بالعالم العقلى، لا يستطيع معرفتها إلا العارفون المتصلون فعلاً بالعالم الإلهى. وهكذا يتم له الاتصال وتنمحق بقايا العالم المادى أو عالم الكون والفساد والذى عبر عنه بقوله: «وكنا قد تركنا الغم فى الصحراء فأتلفتها الزلازل...»^(٢٢) ثم يخرج فى طور النهاية من عالم الظلام قاصداً «عين الحياة، أو دلائل عالم النور، العين التى تنبعث من أعماقها الحياة الذاتية الحقة، وفى هذه البحيرة النورانية - التى هى عين الحياة - يعيش أولئك الذين سلكوا الطريق من السعداء ووصلوا إلى نهاية

مقامات العروج وهم العارفون حقاً، أو كما يسميهم السهروردي «إخوان التجريد، أو أهل الحقيقة في رسائل أخرى والذي يسأل عنهم في هذه الرسالة فيقول «فسألت عن الحيتان المجتمععة في عين الحياة المتنعمة بظل الشاهق العظيم (المعرفة) وما هذه الصخرة الصماء؟ فاتخذ واحد من الحيتان إلى البحر سوياً فقال: ذلك ما كنت تبغى وهذا الجبل هو طور سيناء والصخرة صومعة أبيك... وهؤلاء أشباهك، أنتم بن أب واحد وقع لهم شبيه واقعتك، فهم إخوانك»^(٢٣) والسهروردي هنا يتحدث عن مقام العارفين الذين قطعوا عقبات الطريق الصوفى واجاهدوا فى الله حق جهاده فنالوا العرفان وتمتعوا بالشهود النوارنى، ووصلوا إلى ملكوت النور على جناح العشق الذى هو طريق العلاقة الحقّة بين العبد وربّه، وبذلك تتحقّق نبوءة العودة للوطن الأصلي «على جبل سيناء، الذى من فوقه طور سنين، إشارة إلى محنة النّبى موسى عليه السلام وطلبه للفناء عندما طلب رؤية الله ن فرط عشقه واشتياقه لجنابه تعالى، وذلك هو عين ما طلبه الحلاج والسهروردي من بعده وهكذا «فسيناء هى بلاد المحنة الكبرى لطلب موسى عليه السلام رؤية الله مباشرة، وهو المثل الأعلى للحب عند الصوفى الحق رؤية الله والفناء فى سبحات وجهه ونوره الكريم»^(٢٤).

٨ - وفى نهاية الرسالة يبلغه روح القدس أن العودة إلى القيروان فى البلاد الغربية ضرورى وعندئذ تأوه صارخاً ويكى إليه ضارعاً، فقال روح القدس: «ولكنى أبشرك بشيئين:

أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء إلينا إذا شئت، والثاني أنك متخلص فيما بعد إلى جنبنا تاركاً البلاد الغربية بأسرها، وبشارة روح القدس إلى النفس تتضمن جزئين: الأول أن النفس تستطيع الاتصال بعالم الأعلى إذا ما عبرت العالم المادى عن طريق محوها لعلائقه وتعيناته بداية من التطهير وحتى التجرد الكامل عن السوى والأغيار، والثاني ربما أشار به السهروردي إلى معنى الموت الذى يرده إلى عالمه الأسمى لأنه عند ذاك يكون قد ترك البلاد الغربية الحسية كليةً. وهذا لا يعبر عن العودة إلى العالم الأسمى بالسلوك الصوفى، والاتصال بالعالم العلوى وهو لم يزل بعد فى العالم الحسى وذلك عندما يسدل حجاباً سميكاً بينه وبين العالم الحسى.

وبعد كل هذه المجاهدة الذوقية العرفانية يعود السهروردي إلى عالم الغربة، يعود إلى سجنه فى بلاد الغرب حاملاً معه لذة خارقة، وأدرك بعد أن سقط فى الوجود المادى الظلمانى أن المشاهدة (أو الرحلة) الذوقية: كانت مجرد أحلام زائلة، وما لبثت ذكرى هذه الأحلام أن زالت سريعاً. ولهذا دعا الله أن يخلصه بالفعل من قيود الطبيعة وأسر الهوى، وأن يأخذه من القرية الظالم أهلها رمز الظلام إلى بلاد مشرق النور أو الوطن الحقيقى الذى هبطت منه النفس من ذى قبل وذلك هو ما عبر عنه فى خاتمة القصة بقوله: «نجنا اللهم من أسر الطبيعة وقيد الهوى».

٩ - نلمح قبل نهاية الرسالة إشارة جديدة لنظرية الفيض الأفلاطونية ونظرية العقول العشرة، وذلك فى حديث

العقل الفعال للسهروردي عن تسلا الأبوة منه وحتى الله نور الأنوار أصل كل العقول كما في النص القائل: «أعلم أن هذا جبل طور سيناء وفوق هذا جبل طور سينين مسكن والدي جدك، وما أنا بالإضافة إليه إلا مثلك بالإضافة إليّ» (فكما يشرق العقل الفعال عليه فإن العقل التاسع يشرق على العقل الفعال ولنا أجداد آخرون) (وهم العقول) حتى ينتهي النسب إلى الملك الذي يعيش هو الجد الأعظم الذي لا جد له ولا أب له وكلنا عبيده، به نستضيء ومنه نقنّبس وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع والنور الأقهر، وهو النور ونور النور وفوق النور أزلاً وأبداً، وهو المتجلى لكل شيء، وكل شيء هالك إلا وجهه، وفي النص القرآني الذي أورده السهروردي في نهاية النص السابق عند النهاية إشارة إلى انمحاء كل شيء في مقام الفناء «فلا أنا ولا أنت ولا نحن، فليس هناك غير الله، وهو الفناء الحق المقترن بالتوحيد الحقيقي، وهو توحيد الله لذاته على نحو ما فصله السهروردي في رسالة «صغير سيمرغ».

١٠ - وهذه المشاهدة التي عبر عنها السهروردي ليست غير رموز وإشارات لمعاني ذوقية باطنية أو عرفانية تجسد طريق العروج والمكاشفات الذوقية: في عالم الأرواح والعقول، عالم النور الأبدى، ولا يقدر على سبر أغوار المكاشفات الإلهية إلا الذي ترقى حتى وصل إلى مكنونها حقيقة.

خلاصة

أ - ورسالة الغرية الغريبة مليئة بالرموز والإشارات إذ تشير - كما تبين لنا - للعالم ككهف مظلم لا بد وأن يدخله السالك نحو الحقيقة، ويبدأ في داخله من عالم الكون والفساد الذي يجد ذاته أو نفسه قد سجن في فيه، حتى يصل إلى عالم النور الذي هو وطنه الحقيقي والدار الأولى لروحه، وذلك بعد سلوكه الطريق الطويل للمجاهدات الصوفية. والرسالة رمز للكشف الصوفي، وتحقيق الذات الأبدية ونيل الحرية الكاملة، وهي تشير إلى أن الطريق ممهد بالعلوم العقلية على أساس من الإشراق والذوق والتجربة: الذاتية الصوفية الوجودية وهو ما عبر عنه بقوله أنا في هذه القصة، أي أن كل ما شاهده وعينه إن هو إلا مواقف قد حدثت له هو شخصيا إذ يعبر بها عن عروج النفس الإنسانية بعد البرهان العقلي والتجربة الروحية: إلى الملكوت الأعلى، حيث تنال شهود الحقيقة، وتصبح من جديد في رحاب العالم الكلي الذي انبثقت عنه أول مرة.

ب - وتعتمد الرسالة في ذاتها على إحالة الزمن الماضي إلى الزمن الحاضر، وإحالة صيغ الغائب إلى صيغة المتكلم، فالذات المفردة تحيا

نفس المواقف التي حياها أشخاص وأنبياء مختارون مثل سليمان وموسى ونوح.. إلخ في العهود القديمة، والذات المفردة إنما تعاني نفس المواقف في ذاتها طمعا في الوصول إلى نفس النتائج، إذ تعبر عن مقامات وصولها للحقيقة عن طريق حياة أولئك الأنبياء عليهم السلام، الذين وصلوا إلى الحق. ولهذا فكل ما يأتي على لسانهم في آيات قرآنية وردت في الرسالة إن هي إلا رموز استخدمتها الذات المفردة لكي تعبر من خلالها عن تجربتها الوجودية الصوفية الخاصة. ولذا فإن الماضي التام يقلب إلى حاضر بفعل الذات ومعاناتها في الوجود الحي، ومن هنا يصبح التاريخ الديني صفحة من صفحات الهداية، حيث تحيا الذات تاريخ العهود القديمة في زمنها الحاضر كأنه تاريخها هي، وعلى هدى المواقف المختارة تتعمق الذات فتنتال حريتها خلال العلو.

وكما رأينا فالسهروردي يقلب الآيات القرآنية لكي تعبر عن مواقف شخصية حدثت له، أي أنه قلبها فكان كل موقف ونداء فيها، إنما هو خاص به وحده إذ يحيا هذه المواقف في ذاته وجوديا - كما قلت من قبل - مطبقا منهجه في الاستبطان الذاتي الذي عبر عنه خير تعبير في كلمات التصوف قائلا: اقرأ القرآن بوجود وطرب كأنما نزل في شأنك أنت^(٢٥) أي كأنما نزل في شأن الإنسان كفرد، فيحياه في ذاته، فيصل بذلك إلى معانية الباطنة التي يفتح بها الله عليه.

ج - وهو في الرسالة وبعد روايته لمواقف وقصص في التنزيل الحكيم فإنه يحيلها جميعا إلى ذاته ويقول: أنا في هذه القصة، ولذا فإنه هو ذاته الذي تلقى نبأ الهدد الذي جاء من سبأ بنباً يقين وهو نفسه الذي أتى عليه وادى النمل وهو الذي صدر له النداء بأن أقتل امرأتك

إنها كانت من الغابرين وامض حيث تؤمر وهو عينه الذى ركب السفينة ومر بكل المواقف التى ذكرها فى قصته، والتى حدثت فى عهود ماضية لأنبياء سابقين، والتى تعنى عند السهروردى معانى ذاتية خاصة به وتنحو منحى شخصية له هو، وتخطط لممكنات باطنة عاشها السهروردى فى وجوده الباطن وعالمه اللانهائى، والواقع أن كوربان كان على وعى بهذا الاتجاه لرسالة الغربة الغربية، ولكنى فى الحقيقة قد عبرت عنه خلال معاشتى للنصوص السهروردية والتى أفسرها بذات الطريقة قبل اطلاعى على شرح رسالة كوربان لهذه الرسالة.

د - وأخيرا فإن رسالة الغربة الغربية تخطط للتحرر من ربة القيود وتهدف إلى العثور على الذات الحقيقية بالتطهر Catrrsis الذى عبر عنه السهروردى فى حكمة الإشراق تفصيلا^(٢١) من دنس العالم المادى الذى كبلت فيه النفس فسقطت فى عبوديته وظلامه، هذا التطهر الذى ينبغى تحقيقه عن طريق منهجى السلب والإيجاب: أما السلب فيبدأ من الهجرة من العوالم الغربية: رمز الظلمة، وكذا التخلص من كل صور التعين التى تحجب الذات الإنسانية عن الحق، أما الإيجاب فهو الدخول فى بلاد الشرق النورانى التى لا تعنى روحيا غير المقامات النورانية، ولهذا التطهير عوامل مساعدة أساسها العبادة بكل صورها من صلاة وصوم وذكر إلخ^(٢٢) وبالعبادة يرفض الموجود كل ما هو بعيد عن النور، فهاتان العمليتان (السلب والإيجاب) تحققان للموجود شهود الواحد الأحد حيث يحدث الفناء والبقاء، ويقترن التوحيد الحق بالفناء الكامل بعد تجاوز كل شئ والوصول لأعتاب نور الأنوار، حيث تنال الذات الصوفية حريتها الحققة، وتنطق بلسان الألوهية فى لا أنا إلا أنا تلك

الحالة التي لا يمكن تحقيقها في نظر السهروردي إلا بالموت، تلك الحالة أو الهجرة نحو النور هي التي سوف يعبر عنها في رسائل أخرى^(٢٨).

رسالة كلمات الذوقية ونكتات شوقية (٢٩)

١ - وتفتتح الرسالة بهذه العبارآت: كتاب فيه كلمات ذوقية ونكتات شوقية، كتبت بالتماس بعض إخوان التجريد، فأعلم يا أخى أن فائدة التجريد سرعة العود إلى الموطن الأصلي،^(٢٩) والرسالة بوضعها هدف التجريد فى سرعة العودة إلى الوطن الأصلي، تكون على صلة وثيقة برسالة «الغربة الغربية»، و«لغة موران»، وفيها تركيز على هذا المعنى، حتى أن خيوط الرسالة كلها تجتمع حول هذه البؤرة التى تمثلت فى قول النبى عليه الصلاة والسلام «حب الوطن من الإيمان»، فعلى النفس أن تدرك وطنها الحقيقى، وتؤمن به، وفى محراب هذا الإيمان تدخل النفس وهى لكى تدخل محراب إيمانها عليها أن تتخطى عقبات نوازعها المادية، وشهواتها الحسية تلك التى تنتمى إلى عالم الظلام أى عالم الكون والفساد.

وهى فى محاولتها تجاوز ظلام ماديتها، تدرك أن الخطيئة إنما تنبع من حب الوطن الأرضى والتعلق به^(٣٠)، ولذا فلا بد من الرحيل عنه، ولا بد من الخروج «من القرية الظالم أهلها، كما تقول الغربة الغربية، لابد من الرحيل عن القيروان رمز غربة النفس وضياعها

فى الظلام، إلى عبادان رمز تحرر النفس وإشراقها، تلك القرية التى تمثل الشرق النورانى، والقرية التى بعدها تنمحي كل الحدود، فليس وراء عبادان قرية، وعبادان غير متناهية،^(٣٢) وإذا ما أدركت النفس أن التعلق بالوطن الأرضى والوقوف عند القيروان هو مصدر كل خطيئة، هنالك هناك تنكر كل صلة بالمعنى المادى، فتتكر الهيكل الأرضى الذى ليس غير بدنها، فهى تنكر هيكل البدن وتحطمه كما تحطم الأصنام، كما فعل الحلاج طالباً الخروج من هيكل بدنيته إلى رحابة العالم الأعلى عندما هتف من أعماقه وتابعه فى ذلك السهروردى:

أقتلونى يا ثقاتى إن فى قتلى حياتى

ومماتى فى حياتى وحياتى فى مماتى

إن عندى محو ذاتى من أجل المكرمات^(٣٣)

وهكذا فإذا ما أدركت النفس معنى الوطن الحقيقى، فعليها أن تحمل أمتعتها للرحيل والخروج من القيروان الظلمانية، إلى عبادان النورانية، إلى اللامكان، إلى القرية اللانهائية القابعة فى أحضان السرمدية.

٢ - ثم يورد السهروردى أمثلة وشواهد أولاً على هيئة أمثال، فيمثل القمر كعاشق صادق لملك الكواكب وسultan السيارات الشمس، وهو فى عشقه لا يتوقف مطلقاً، لأنه يعبر ميادين السماوات متوجهاً ناحية معشوقه الشمس، ملك الكواكب قاهر الظلمات بالنور، حافظ الأزمان والدهور، باسط الخيرات

على سطح للأرض، مخرج المواليد من القوة إلى الفعل، مظهر الأنوار^(٢٤). فهو يعطينا مثلاً على العاشق الصوفي بعد إدراكه معنى الوطن الحقيقي، فهو لا يلوى على شيء هنا، لأن الحقيقة هناك، وهو يتجه إليها سالكاً الطريق نحو محبوبه عابراً مخاطره وأهواله، والعاشق لا يتوقف في طلب محبوبه. ولذا فهو يعبر كل المدارج والمسالك كي يظفر بمعشوقه الذي هو أصل كل شيء، ومخرج الناس من الظلمات إلى النور، نور الأنوار، ومصدر كل الخيرات التي تفيض على سطح نورانيته، والذي يتجه إليها عابراً كل ميادين السماوات لكي يظفر بمعشوقته الشمس.

٣ - والعاشق لا يعمل من طلب محبوبه كما قلنا، فهو يحيا، جاهداً في سبيل الوصول إلى جنابه ووصله لذا يقول: ومن دأب العاشق المسكين، التوجه إلى جناب معشوقه، والتوصل إلى وصل محبوبه،^(٢٥) ثم يستمر في تمثيل العاشق الصوفي بالقمر العاشق للشمس الذي لا يتوقف عن عشقه أبداً، بل يظل هكذا في سيره، نازلاً في كل ميادين السماوات، حتى يرتقى من أدنى الدرجات إلى أعلاها، أي يرتفع في مكنه هلالاً إلى أوج البدرية، وعندما يكتمل فيبلغ بدريته فإن أشعة معشوقته الشمس تنعكس عليه، فتحرق كيانه الظلماني، فتحول كيانه نوراً. فإذا نظر القمر العاشق إلى نفسه فإنه لن يبصر شيئاً إلا وجده مفعماً بالنور، هنالك يهتف «أنا الشمس، وهو يقول ما نصه: فلماذا صار القمر سريع السير، لا يمكث في منزل إلا يومين، ويسير سيراً حثيثاً حتى يرتقى من حضيض الهلالية إلى أوج البدرية، فإذا قارب المقابل انعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية،

فأضاءت ذاته بأنوارها، بعد ما كان مظلماً وأنار بأشعتها، بعد ما كان معتماً، فنظر إلى ذاته فما رأى شيئاً خالياً من أنوار الشمس فقال «أنا الشمس» (٣٦).

فالعاشق الصوفي كما قلنا (٣٧) أنفأ لا يتوقف عن سيره نحو محبوبته، نور الأنوار، فهو سريع الالهة، ولهفته نحو تحصيل موضوع حبه، إن صح التعبير، هي التي تدفعه إلى الارتقاء بين المدارج، فهو ينتقل من أدنى الدرجات إلى أعلاها، ينتقل من كونه موجوداً أدرك أن مصدر الخطيئة هي عشقه للأوطان الأرضية، فيبدأ بثورة الزهد عليها، وكلما ارتفع زاهداً، محا من ذاته لونا من التعينات المادية حتى يصل في النهاية إلى المحو الكامل والفناء الأتم، حيث يفنى عن نفسه وعن ذاته. ها هنا يكتمل البناء الروحاني للعاشق الصوفي، فيصبح كالبدرد في تمامه. ولذا فإن أنوار الألوهية تفيض على صفحة قلبه الغاني عن كل شيء إلا محبوبه نور الأنوار، وبهذا التجلي الإلهي يدخل العاشق الواله في فيوضات الإشراقات الإلهية، فيثمل بنشوتها، أو تأخذه ثمالة نشوتها، فإذا نظر إلى ذاته قلن يجد سوى التجلي الإلهي النوراني قد غمر كل شيء فيها، وهي الصفحة التي اعتاد على ظلماتيتها من قبل فيسكر العاشق إيان وله، فيفيض من شدة نشوته ويترجم عن لسانه هاتفاً «أنا الحق»، والعاشق بهذا يعبر عن التجلي الإلهي في مقام البقاء حيث تعبر الذات الإلهية صفاتها إلى الذات الناسوتية، فتترجم عنها، وتتحرك باسمها وتفعل بفعلها.

وإشارة «أنا الحق» هي قولة الحلاج الوجدانية الخالدة، وهي التي يظهرها السهروردي في نص الرسالة بوضوح فيقول «فأبو يزيد

والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد، كانوا أقماراً فى سماء التوحيد، فلم أضاءت أرض قلوبهم بنور ربهـم باحوا بالسر الواضح الخفى، فأنطقهم الله الذى أنطق كل شىء، والحق ينطق على لسان أوليائه،^(٣٨).

والإشارة الأخيرة فى النص «والحق ينطق على لسان أوليائه، تقف بنا عند التوحيد الذى سوف يفصله السهروردى فى «رسالته صفير سيمرغ،» التى تعود إلى منهجه الذاتى الفردى فى قراءة القرآن الكريم، حيث «تتلوا الأنا الفردى آياته كأنها منزلة عليها بشأنها، فتحيا فيها وتعيشها وجوداً ذاتياً،^(٣٩)» حقيقة التوحيد تصبح لا أنا ولا نحن ولا أنت، فما نحن إلا انعكاسات فى المرايا، إذ الواحد الأحد هو الذى يوحد ذاته بذاته على لسان فارس الإيمان، أى المؤمن الواصل، فهو يبوب بها فى شهادة إيمان العاشق الذى يشعر بشعوره هو. فالذى يوحد حقيقة هو الله وحده، وما المؤمن العاشق إلا صوت الله فيه هو الذى ينطق ويعبر.

٤ - وبعد إعطائه للرمز والمثل يبدأ السهروردى بعرض جوهر الطريق الصوفى بطريقة مركزة ومختصرة فيقول: ^(٤٠) «فعليك بحل الطلسم البشرى، فإن كنوز القدس كامنة فيه. فمن حله ظفر بالمقصود، ووصل إلى المعبود وارتقى من هبوط الأشباح إلى شرف الأرواح، وصعد من حضيض أسفل السافلين، إلى أوج العلين، وعاین الجمال الأحدى، وفاز بالوصول السردى، ونجا من شبك الشرك».

فالسهروردى يدعونا إلى «معرفة النفس، انطلاقاً من الفكرة السقراطية «اعرف نفسك، ومن الحديث النبوى «من عرف نفسه

عرف ربه،، فحل الطلسم البشرى بوقفنا عند ثنائية الطبيعة الإنسانية المركبة من البدن والنفس، والظلام والنور، من المتناهى واللامتناهى، فالإنسان هو الكون الصغير الجامع لكل العوالم الإلهية والكونية الكلية والجزئية (٤١)، فإذا ما وقف الإنسان على اكتناه أسرار وجوده وطلاسمه وقف على تلك الطبيعة الثنائية التى تؤلف مركب الذات الإنسانية، ومن هنا نجد مركباً جامعاً، لكل المعانى المتناهية ولكل المعانى اللامتناهية، ففيه مظاهر الحس المتناهى، وفيه مظاهر العوالم النورانية أو عالم الملكوت. وهكذا نجد العالم كله فى جانب ونفس الإنسان فى الجانب الآخر، وهذا التضاد بين طبيعتى الإنسان وتركيبه الثنائى هو تضاد بين عالمين فى داخله، عالم المادة الظلمانية وعالم النورانية، عالم المتناهى الذى يشمل جميع الأشياء المتناهية التى تقع فى الإنسان داخله وخارجه، عالم اللامتناهى الذى يضم المعنى النورانى والنفس النى تحتوى على كنوز القدس، أى الطاقة الروحية التى يمكن أن ينطلق منها الوجود إلى عوالم القدس.

فوقوف الإنسان على معرفة نفسه هو مبدأ الطريق الصوفى، لأن هذه المعرفة متوقفة على حقيقة وجود اللامتناهى فى داخله، تلك الحقيقة التى تدفع الإنسان إلى إنكار الأشياء المتناهية التى تمثل العالم المادى وطن الخطيئة وأصلها، ليدخل بإنكاره للهياكل المتناهية إلى معبد الإيمان بكل المعانى اللامتناهية فى الوجود، ذلك الإيمان الذى يدفعه من ناحية أخرى إلى سلوك الطريق تجاه المعبود، ليحقق لا تناهيه وذاتيته الحققة، بوصوله إلى أعلى درجات الوجود، وهى درجة الفناء عن السوى والأغيار، الفناء عن الكون حتى لا يبقى سوى الله

وحده، وعندئذ يصل الإنسان إلى ذاته الحقّة برفع الأغيار عنها، وذلك في مقام البقاء، حتى تتجلى الأنوار الإلهية على صفحة وجوده الباطن.

وعندئذ يرتقى من هبوط الأشباح، أى من كونه مجرد وجود يغوص في أعماقه في ظلام اللامتناهى، إلى شرف الأرواح، أعنى أعلى درجات النورانية وتحقيق الذات، فهو يعلم من أدنى درجات الوجود إلى أعلى درجاتها في عليين، فيتحقق وجوده الذاتى، بمعانية للجمال الإلهى، ويوصله إلى العرفان. وهكذا يحقق الإنسان إيمانه الحق بكونه فارساً للاستسلام للإلهية، فينال حريته بالتجرد عن كل شىء سوى الله، ومن هنا يفر من شباك الشرك.

٥ - ويحدد السهروردي بعد ذلك خمسة مدارج للعلو الصوفى بعدها يتم التجلى الإلهى على الصوفى الواصل، تشرق عليه أنوار العبد الصوفى تماماً من رقة وحدوثه، ويصير ربانياً يقول للشىء كن فيكون، فإذا أشرقت عليك الأنوار القيومية، والآثار اللاهوتية، فتخلص من ربة الرق والحدثان، وتصل إلى القديم العنان.....^(١٢).

وهذه المدارج هى: «ذوق ثم شوق، ثم عشق، ثم وصل، ثم فناء، ثم بقاء».

١ - والذوق هو أول درجات التجلى الإلهى وأول شهود الحق بالحق فى أثناء البوارق المتتالية عند أدنى لبث من التجلى البرقى، فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود سمى شرباً، فإذا بلغ نهايته سمى رياً، وذلك بحسب صفاء سر العبد عن لحظ الغير، أى تعرية عن

الوجود الحسى وأغياره، والذوق يأتى من تذوق الشئ كالشراب، لكن الشراب لا يستعمل إلا فى الراحة، أما الذوق فيلائم الراحة والمناعب كأن يقول المرء «ذقت البلاء وذقت الراحة، وهو هنا بداية المجاهدات فى طريق الحقيقة، والذوق كما قلنا هو بداية التجليات الإلهية، والذوق عبارة عن «نور عرفانى يقذفه الحق بتجليه فى قلب أوليائه يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره»^(٤٣) وهذا المدرج لا يرد للعبد إلا بعد تخليه عن الأغيار فى العالم الحسى المادى، أى مدرج الزهد الكامل.

٢ - والشوق نزوع القلب والوجدان إلى لقاء المحبوب^(٤٤)

فإذا ما تواردت الأنوار العرفانية الأولية فى الذوق على العبد بالتجلي الإلهى، فإن هذه الحالة تنزع بالصوفى إلى وصل محبوبه، فالشوق هو طلب العبد الشديد لمحبوبه والهيجان القلبى للوصول إلى المحبوب.. ومن ثم فبداية العشق الحقيقى هو الشوق. والشوق طرب للنفس عند فكرها فى الحق وخاصة فى اتجاهها نحو الحق، والشوق لا يبدأ حقيقة إلا مع محو الشهوات عن القلب، فإن العبد لا يشترق إلى محبوبه إلا بالتجرد عن سواه. وفوق ذلك فإن الشوق يعنى^(٤٥) انجذاب باطن المحب نحو المحبوب فى حال الوصال، من أجل الوصول إلى زيادة اللذة والشوق. أشار إليه السهروردى فى رسالته صغير سيمرغ قائلاً: «كل مشتاق يكتسب بالضرورة شئ واحد معين وليس شيئاً آخر غيره، لأنه لو اكتسب كل الجمال المعشوق فلن يبقى وراء رؤيته،

ولو أنه اكتسب ولم يعرف شيئاً فإن لذته ورغبته ستكون ناقصة، لذا فكل شوق هو اكتسابى لشيء لم يكن مكتسباً، فالشوق نقص إذن، لأنه يستلزم ما لم يكن مكتسباً، فالشوق^(٤٦) بذلك إنما يفتحننا على المجهول اللامتعين، ولذا فإنه يقتدرن بالقلق، مما يستلزم عنه دفع الموجود نحو العلو، لتأجج نار المحبة فى داخله.

٣ - والعشق هو المحبة التى تتخطى الحدود، والمحبة التى تودى إلى اكتساب الرغبة، أى اكتساب الكمال، وكمال النفس العاقلة فى العشق يعنى معرفة الحقيقة وإدراك الحقائق. ولذا فعندما نكتسب النفس ذلك، فكمالها يأتى عن طريق النظر للأشياء الأسمى التى تظهر عن طريق إشراق نور الحقيقة، كما يحدث الكمال فى العشق بالنظر لله، الذى يضمن بقاء اللذة العليا لأن ذلك إدراك أعلى،^(٤٧)

فالعشق الحقيقى عن السهروردى هو المحبة اللانهائية لله، التى توصلنا إلى إشراق نور الحقيقة وتجليها على قلب العاشق، ولذا فالعشق هو الذى يوصل العاشق إلى منتهى غايته وهو الكمال. والعشق موهبة إلهية يمنحها الله للسالك وهو سر إلهى، وعلاقة حميمة بين العبد والرب، وبناء الطريق الصوفى كله إنما يقوم على العشق، ذلك أن العشق هو العامل الفعال فى تحرير السالك من قيود الوجود حتى يتصل ببنابيع التجرد والفناء. والواقع أن الصوفى فى حالة عشقه يرى أن الوجود الحق لا يتحقق إلا بالعشق بل الوجود هو العشق وليس فى الوجود سواه. فهو الذى يظهر حقائق الوجود لأن حقائق الأشياء ليست إلا صور لتجليات العشق. عندئذ يصبح العشق أساساً

لتحقيق الكمال، لأن كل مرتبة من مراتب العلو الصوفى إنما تتجلى وتظهر بفعل العشق، وإذا كان الشوق هو مظهر العشق، فالعشق هو مبنى الطريق كله. لأن الموجود لا يسلك حين يسلك إلا عشقاً لله وحده. ولذا فإن المحبة فى أعلى درجاتها سوف تقترن بمقام الفناء، فلا يبقى شىء سوى وجود المحبوب، وينمحي عالم المحبوب بمحبته ذاتها، فتحل صفات المحبوب محل صفات المحب، وهذه الدرجة هى درجة التجرد الكامل والفناء الأعم، وبذل الروح فى سبيل المحبة.

٤ - الوصل: وإذا ما بلغ العشق مداه تحقق الوصل للساك، حيث يرى ذاته متصلة بنور الأنوار، وهذه الصلة تكون شغله الشاغل، فالعاشق الذى يحقق صلته الحية مع الله لا يتقيد بوجود نفسه، لأنه يرى التجلى الإلهى متصل بلا انقطاع، حتى يظل الموجود الصوفى باقياً فى الله. فالوصل تعبير عن دوام علاقة المحبة اللانهائية بين العبد وربه، وبقاء العبد عليها يتبعه عدم انجذابه لشىء سواها.

٥ - الفناء: ويبدأ الفناء بتجرد الصوفى عن الصفات الحسية المذمومة، ومحو التعينات، وعدم الشعور بالحالات العقلية والغيبية عن النفس، ويقابل ذلك المحو ويقترن بالتجلى بكل ما هو محمود، أى الصفات الحسية التى تقرب العبد من الله. فالأخلاق المحمودة تحل محل الأخلاق المذمومة، فهى مرحلة التخلي والتجرد عن الرذائل والتحلى بالفضائل. إلا أن الفناء الحق لا يتم إلا إذا تخلى السالك عن نفسه تماماً ومحا شعوره بذاته، حتى لا يبقى منها شيئاً. ولذا اقترن الفناء بالتوحيد والحق، فكلاهما يتحقق عندما يزول شرك. وجود

العبد وينادى كالحلاج «أنا الحق». ذلك أن الإنسان ربانى بطبعه وذاته، إذ الإنسان هو مظهر الفات الإلهية، وقلبه يصبح مرآة جماله إذا ما ارتقى فالوجود الواحد هو ما يتحقق من الفناء، فليس هناك إلا الله، وكل موجود فنى عن نفسه وعن فئانه، صار قائماً بالحق وهو «الحق»، فعندما تزول «أنا ونحن وأنت، لا يبقى شىء سوى الله.

وسوف نعرض هذا الموضوع بالتفصيل فى رسالة «صغير سيمرغ، عند الحديث عن الذات الصوفية». (٤٨)

٦ - البقاء: بعد فناء العبد عن كل شىء سوى الله، فإن العبد يتحقق بصفات الألوهية أو تخلع الألوهية صفاتها على العبد، ويترجم العبد عن الذات الإلهية، فيصير عبداً ربانياً فى مقام «كن، بعد تجرده وفئانه عن وجود السوى، وشهود السوى، وعبادة السوى فلا يبقى ثمة غير الله، ثم تفنى عن فئائها، فيتحقق لها هذا المقام». (٤٩)

٧ - ويورد السهروردى فى نهاية الرسالة مقطوعة شعرية (٥٠) يعبر فى بدايته عن ثنائية الطبيعة الإنسانية وأن الثنائية هى جوهر ورمز حقيقة الإنسان، ويطلب الإنسان «بمعرفة نفسه، وحل رمز ذاته، حتى يقف على شرف خلقه الإلهى، وأنه على الرغم من بدنيته، فإن هذه البدنية تحمل أسمى المعانى النورانية التى وهبها الله له، فهى تحمل نور الله فيها، إذ الروح أو النفس، هى سر الله فى الإنسان، ذلك السر الذى يظهر للإنسان عن طريق الفكر والتأمل والاستبطان فى أعماق الذاتية. وذلك الاستبطان هو الذى يوقف الإنسان على معنى

اللامتناهى أو المطلق فى ذاته، وهذا المعنى هو حقيقة الحقائق،
كما عبر عن ذلك بوضوح فى هذه الأبيات:

صفحات ألواح الهياكل سطرت
فيها رموز غوامض الأسرار
فإذا هممت بحلها فابدأ بما
هو فيك مسطور لفهم القاري
ومتى ظفرت بحل رمزك عاينت
عين اطلاعك على لطف البارى
ورأيت كيف يلوح نور أشعة
اللاهوت فى الناسوت للأفكار

وتظهر فى أفق الفكر السهروردى وفى الأبيات التالية لذلك
مباشرة فكرة على غاية كبيرة من الخطورة، وذلك من الناحية
الفكرية، تلك الفكرة سوف تصبح مركزاً للفكر الصوفى عند ابن
عربى فيما بعد، وأعنى بها فكرة الإنسان الكامل. فالسهروردى يرى
أن الإنسان - كما سوف يفصل ابن عربى بعد ذلك - هو أشرف
الموجودات، وهو لذلك يعد كوناً صغيراً، يقابل الكون الأكبر، فهو
يقابل كل صور الوجود فى وجوده. فهو يجمع كل الكمالات الوجودية
فى العالم الأعلى أو العالم السفلى، إذ هو محور الوجود. ولذا فهو
صورة إلهية أو هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها فى نفسه،
والذى تتمثل فيه جميع الصفات والأسماء الإلهية... فهو كالقرآن
يحوى كل شئ «بلغه ابن عربى»^(٥١) فالإنسان عند السهروردى
يحوى عالم المثل والروح، عالم الطبيعة، فهو يقابل بذاته - جسداً

وروحاً - كل الصور الكونية، ومن هنا يصبح مرآة عاكسة لكل التجليات الإلهية، وهو الذى سوف يصير بسلوكه الروحى المرتكز فى الرحيل من الوطن الظلمانى أهل كل خطيئة ويوار، وإبصاره لعالم النور، وسيره فى طريق الحقيقة، وقطعه لهذا الطريق بعورته ومشقاته حتى يحو من ذاته كافة صور التعينات، أقول سوف يصير - بتخطيه كافة الحجب التى تحجبه عن الله - وحده مع الله وحده، أى يصبح متصلًا بالله بلا حجاب. وبهذا يصل الإنسان بسلوكه فى الله، فهو السائر إلى الله، ومع الله، وفى الله، وهو الواصل بهذا لدرجة الحقيقة المحمدية، وهى الدرجة إلى ذكرها السهروردى بأنها درجة «قاب قوسين، أو درجة «كن، أو مقام «الخلا، بعبارة أخرى يصبح الإنسان بسلوكه ويوصفه كوناً جامعاً لكمالات الوجود، يصبح هو النقطة التى بين القوسين، وهى نقطة أقرب من القوسين ذاتهما للذات المطلقة.

فالإنسان الكامل، الذى مبدؤه الإنسان بصورته الأولية قبل العروج، هو المحور الذى يدير كل الوجود، وهو النمط المباشر للحقيقة المحمدية، والنوع الإنسانى كله باعتباره نمطاً أو أنماطاً غير مباشرة لغرديته، بعبارة أخرى يمكن القول أن الإنسان بهذا المعنى «يقابل الحقائق العليا بلطافته (بروحه) والحقائق السفلية بكثافته (الجسد وقواه) ... «بلغة الجيلى.^(٥٢) ومن هنا يعطى السهروردى للإنسان كافة الأصول الإبداعية لينطلق من وجوده الطبيعى إلى وجوده كإنسان كامل أو قطب أو حكيم متأله، عن طريق تأمله فى ذاته، والوقوف على حقيقتها المطلقة، ثم السلوك وفقاً لهذا المبدأ المطلق،

نحو العالم اللامتناهى الأعلى، كما يصير فى نهايته، صورة حقة لله، تلك الصورة التى ليست سوى القطب أو الإنسان الكامل أو الخليفة الإمام.

وأبيات السهروردى التالية تنطق بالمعانى التى أثرناها آنفاً، والتى يعد فيها السهروردى مقدمة رائعة وحقيقة لجوهر نظريات ابن عربى والجيلى وغيرهما، فهو يقول مخاطباً الإنسان، ليعطى مذهبه الإنسانى كل قوته الشعورية:

لك هيكـل جمعت كل حقائق كل
ما فى الكون فيه بحكمة الجبارِ
فالشمس والسبع السمواتِ العلى
والشهب والقمر المنير السارى
والسحب والنار البسيطة والهوا
والأرض والماء المعين الجارى
ثم النبات وعالم الحيوان والبحر
المحيط و معدن الأحجار
والجن والأفلاك فيك وظلمة الليل
البهيم وضوء كل نهار
وجميع ما فى الكون (فيك) فلا تكن
غفلاً وكن فطناً أخا استبصار

ثم يقول مخاطباً الإنسان بعد ذلك مذكراً له بضرورة حل رموزه وجوده الذاتية من أجل أن يسلك نحو الحق:

إذا كنت تقرأ فى حل الرموز
 فشخصك لوح به أسطر
 وتمثال ذاتك أنموذج
 لكل الوجود لمن تفكر
 حروف معانيك لا تقرأ (الأصل لا تنقرى)
 لذى الجهل كلا ولا تظهر
 فإن كان جزؤك جزءاً صغيراً
 ففبك انطوى العالم الأكبر
 فلا ذرة منك إلا غدت
 بها يوزن الكون بل أكبر
 ولا قطرة منك إلا وفى
 ينابيع أسرارها أبحر
 وكل الوجود إذا قسسته
 إليك فذاك هو الأصغر
 فأنت الوجودُ وروح الوجودِ
 وما فيك يوجد لا يحضر
 وفيك أشعة لاهوتية
 من البدر فى نوره أنور
 وشمس المعارف إشراقها
 من الشمس فى ضوئها أظهر

وهكذا يصير الإنسان هو الكون الجامع لكل كمال، بل هو روح الكون ذاته، ذلك الذى تفيض أنواره على كل الوجود حوالیه. وهذه الدرجة العليا للإنسان، والتى تؤسس بحق على نقطة فى المذهب الإنسانى فى الفكر الإسلامى كله، لن يصل إليها إلا بالوقوف على ذاته، والانطلاق من معناها المطلق إلى مقابلة المطلق الحقيقى، تلك المقابلة أو الحضور الإلهى، هو ما يرفعه إلى عليين، تلك الرفة أو الجذبة التى يصبح مبدؤها محو كافة صور العين عن الذات. وذلك هو ما يظهره على صفحة ذاته الكاملة الصافية وفى أعماق قلبه، حجب الغيب، فيجرى الحق عليه تجلياته وأنواره، ويكشف له حجب الحق. والإنسان الكامل بهذا يصبح سماء لا حدود لها ترتكز على ققطب من التوحيد الحق، وهو التوحيد الذى يقترب فيه معنى الفناء بأعلى نقطة له، وهو كذلك يدور دورة اشتياقه العليا نحو الحق، تحده أنوار العرفان، والصفاء، هذه الأنوار التى تلف فى أعماقها كل حقائق الوجود. فلنسمعه يقول:

لقد ظهرت بسماء القلوب خفايا الغيوب لمن يبصر
سماء على قطب توحيده تدور اشتياقاً فلا تقصر
لها من أشعة عرفان نجوم بإخلاصها تزه
وعرش الصفا لها مركز إليه انتهى كل ما يسطر

فإنه تعالى، فى حالة فناء الإنسان وتجرده بكلية عن كل شىء سواه، عن السوى والأغيار، فيفيض بجلاله على قلب عبده الواصل، فيوحى إليه كل ما يقول وما يفصل. والنفس العرفانية الواصلة لدرجة

التأله، تترجم عن الحقيقة الإلهية، فهي لسان الحقيقة، وهي مأمورة بذلك، وإن بلغت في حذرهما حدًا لا نهائيًا. ويرى السهروردي أن النفس الواصلة إلى درجة العرفان بعد الفناء والتجرد عن العلائق لا تصبر عن التصريح بما يفيض به وجودها الذاتي، ذلك الوجود السابح في سماء الحقائق الإلهية العرفانية، وهو يشير إلى حالة العلاج التي هي حالته بذاتها. ويبلغ صاحبنا المدى في التعبير فيرى أن النفس الوالهة يصيبها القلق الذي يقف بها عند مفترق الطرق، ويصيبها بالتألي بالدوار، ذلك القلق ولبد الشوق العام، هو الذي يدفعها إلى الاختيار، فهي تختار ولم يكن لها إلا أن تختار، تختار طريقها، وهو أن تصرخ بالحقيقة، وهي تقف على أعتاب الموت. فهي تضحي بذاتها من أجل أن تنال النشوة الكاملة في أحضان الألوهية، تلك النشوة التي لن تأتي إلا بالصمت الكامل، أما الآن فهي نفس متحرقة للقاء، تكاد أنفاسها تستعر من الفراق، والسهروردي يشيع سورة التوثر في أعماق تجربته الصوفية الوجودية الحية، فالقلق يدفعه الشوق، والشوق يؤججه الفراق، والجفاء يقابله رجاء، وهكذا حتى تحدث حالة الحضور الإلهي فتنعكس التجليات الإلهية، تلك التجليات النورانية التي تخرق حجب الأسرار. أما حدس النفس الواصلة فهو ما يجعلها تسكر، فتأخذها الثمالة إلى كل مجلس فلا تملك إلا أن تهتف بأصل نشوتها. يقول السهروردي:

هناك المليك تجلى لها وأوحى لها كل ما تؤمر
فقامت بتحقيق مأموره على أنها أبداً تحذر
وترتاح (ترتاض) مرتع أحبابها ولا عجب حيث لا تبصر

فَيَقْلِقُهَا فَرَطُ أَشْوَاقِهَا وَأَنْفَاسُهَا بِالنَّوَى تَسْعُرُ
وَعُودُ الْجَفَا إِذَا زَمَجَرَتْ فَبَرَقَ الرَّجَا لَهَا مَسْفَرُ
وَإِذَا أَعْوَزَ الْغَيْثُ حَصْبَاؤُهَا فَمَاءُ الْحَيَاةِ بِهَا يَقْطُرُ
وَيَسْرَى إِلَى السَّرِّ مِنْ عَرْضِهَا لَطَائِفُ تَطَوُّى وَلَا تَنْشُرُ
فَيَسْكُرُ عَاشِقُ أَنْفَاسِهَا وَمَنْ يَكُ مَزْكُومًا لَا يَسْكُرُ

٨ - ثم يحدثنا السهروردي عن خفايا التوحيد الحق ويعدد لطائفه وتجلياته، أى أنه عند الوصول يجنى الإنسان ثماره لا أنا إلا أنا، وفى الوقت الذى تنعم فيه النفس المتألهة الناعمة بتوحيدها الحق للبارئ تعالى، فإن أضواء النفس الوالهة التى تتردد فى أرجاء الوجود، يصم عنها العامة، وثم يصابون بالشقاء فالشقاء إنما يركز على الابتعاد عن سماع صوت التوحيد الحقيقى وسلوك الطريق.

ولذا يهيب السهروردي بالإنسان بأن يفيق من طبيعته، فيحل رمز وجوده، ثم يندفع بالشوق الواله ناحية الحق، هذا الشوق الذى هو مداد العروج نحو عالم الأبدية له أصول من العبادة والذكر. والعبادة والذكر عند صاحبنا تعتمدان على صفاء المحبة، هذا الصفاء الذى يجلل العبادة، تأتى من صفاء القلوب من علانقتها، وكدوراتها، إنما خمرة الروح التى تسكر أعطاف القلوب المتلذذة بحب الإلهية، تلك الخمرة التى تنطق بالسلام، هى ما يأمرنا السهروردي بالسعى إلى نيلها وشرائها، خمر المحبة الإلهية التى سكر منها الحلاج والبسطامى وابن الفارض، تلك الخمرة التى يذوقها العبد الواصل إلى أعماق عليين بتجرده الكامل، فيصبح عبداً ربانياً، فيغيب عن نفسه وعن غيبته، فيحضر فى الله، ويبقى فى الله.

ذلك الديالكتيك والجدل الحى الذى تنطق بها التجربة الوجودية الصوفية، والتي تقوم على أساس من معطيات الشعور الذاتى والتأمل الشخصى الخالص، هو ما تنطق به هذه الأبيات التى تحدثنا عن الفيوضات العرفانية للتوحيد التى يصل إليها العارجون نحو الله تعالى:

يطاف بكاسات راحتها وفى حاتها حلل المسكر
ويتلى بساحات حاناتها مثانى بالذكر لا تفتقر^(٥٣)
فمن صم عند سمع أحنائها فذاك الشقى هو الآخر
ومن ضل عن بابها معرضاً فذاك الغوى هو المدبر
فقم يا شوق عسى أن تذوق مداماً تحل فلا تعصر
مداماً من الذكر رواقها صفاء المحبة فينقطر
زجاجاتها صافيات القلوب وحاناتها الجامع الأزهر
وسماؤها فيها عبد السلام يحسو المدام ألا فاشتروا
فذوقوا بكاساتها شربة وطيبوا غيبوا عسى تحضروا

وخلاصة القول: فرسالة كلمات ذوقية ونكتات شوقية توقفنا على عناصر الطريق الصوفى وتوضح لنا مبدؤه وجوهره، فالنفس تبدأ ذاتها لتدرك معناها المطلق، وبهذا المعنى المطلق تلغى النفس وتغنى وتجرد عن ذاتها كل ما لا يمت لمعناها المطلق بصلة. فهى تهجر الأوطان الأرضية مبدأ كل خطيئة، وتسعى نحو عالم الوطن النورانى، وهى فى سبيل ذلك لا تمل من المجاهدة والسعى فى

دروب السلوك الوعرة، وفي كل مسلك من مسالك الوجود، تحو
النفس تعيناً وحجاباً حتى تصل بذلك إلى التجرد عن كل شيء، حتى
وجودها نفسه. وفي هذه المرحلة العليا من التجريد تكون النفس
الوالهة قد وصلت - خلال عشقها وشوقها للانهاثى للحق - إلى
التوحيد الحق، فتدرك أن الله هو الذى يوحد بذاته، وينكشف السر،
فتدرك أنها لسان الحق، الذى سوف تعبر عن توحيده لذاته. وها هنا
تترجم النفس الصوفية والوالهة والمنتشية بسكر إيمانها العارم، أقول
تترجم عن الذات الإلهية، وتصير لسانها المعبر.

ومن هنا فإن مراحل الرسالة فى صورتها على هيئة الأمثال أو فى
صورتها الشعرية، تصل بنا إلى جوهر التوحيد، الذى يشهد فيه الله
نفسه، توحيده الخالص على لسان عبده الواصل الفانى، وهذا المعنى
للتوحيد يدمر^(٥٤) من أساسه كل دعوة لمساواة بين منطق العقل
ومنهج القلب. فليس العقل هو أصل هذه التجربة، بل القلب - والروح
- هو الذى يضرب بجذوره العميقة فى أعماق هذه التجربة، تلك
التجربة التى لا يمكن تصورها على أنها انتقال من فهم عقلى إلى
ذوق روحى، بل تفهم وحسب على أنها تجريد مطلق، وفناء كامل
عن كل ما سوى الله، إنه إخلاء السر لله وحده. وبهذا المعنى تعطينا
هذه الرسالة صورة عن كيف يؤسس الفكر الصوفى فى جوهره على
أذواق القلب وطاقت الوجدان، تلك الأذواق والطاقت إنما تولدت عن
العلاقة بين الذات المتناهية والذات اللا متناهية، بين الإنسان والله،
هذه الرابطة لا تدخل ضمن ترتيبات العقل المنطقى وأساليبه، ذلك
لأنها تقوم على النورانية الخالصة، إذا النفس نور من الله نور

الأنوار، فهنا يؤسس السهروردي علم الذوق والوجدان ليضعه فوق علم العقل، ومن هنا تعتمد الإشراقية الصوفية على أحكام القلب والوجدان، وليس على أحكام العقل، وبهذه الطريقة ذاتها، وبذلك الذى قلناه آنفاً ينمحي كل رأى يلقى الفكر الصوفى الإشراقى عند السهروردي فى أحضان الفكر الصوفى عند الفارابى وابن سينا، ذلك أن هذين الأخيرين يعتمدان على التأمل النظرى البحت، فأشراقهما إشراق مثالى أفلاطونى خالص، وتصوفهما نظرى مجرد. أما هنا فالتصوف ينتمى إلى دائرة الروح الخالصة، ويقوم على الفعل الصوفى، ذلك الفعل الوجدوى الخالص الذى يجبر صاحبه إلى توحيد الواحد الحق على جناح الموت، فالوجد ها هنا، وهو قوام التجربة من أساسها، هو وحده الذى يهيب بالموجود إلى رجعته للوطن الحق، ويعطى النفس كل طاقتها الروحية للسلوك نحو هذا الوطن، بفعل حقيقى، لا عن طريق تأمل عقلى، وتجريد روحى ذاتى، لا عن طريق تجرد نظرى، والسهروردي هنا قد تابع طريق العلاج حتى نهايته.

الهوامش

- (١) مخطوط عاشر أفندي ١، ٤٥١ استانبول، ونشرت الرسالة أربع مرات في هذه الكتب:
- Corbin: OOpera metaphysica.. vol. 2.,
- حى بن يقطان للدكتور أحمد أمين ص ٣٥ أ ص ٣٨ أ.
- الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها للدكتور محمد على أبو ريان.
- المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين للدكتور محمد جلال شرف.
- (٢) الغربة الغربية: ٣٥ أ من طبعة حى بنى يقطان للدكتور أحمد أمين.
- (٣) نفس الموضع السابق.
- (٤) نفس الموضع السابق: ص ٣٥ أ.
- (٥) انظر رسالة «كلمات ذوقية ونكتات شرقية»: مخطوط عاشر أفندي ١، ٤٥١ استانبول وانظر تحليلها بعد.
- (٦) انظر هياكل النور الهيكل السابع، وانظر أيضاً التلويحات المورد الرابع، التلويح الأول فى اللنبوات وانظر السهروردى «فى النبوه والأحلام، ص ٣٤٥ من كتاب أصول الدين للدكتور محمد على أبو ريان.
- (٧) الغربة الغربية: ١٣٥ إلى ١٣٨ أ.
- (٨) انظر جوس نوجالس: السهروردى ودوره فى الميدان الفلسفى، مقالة منشورة فى الكتاب التذكارى عن شيخ الإشراق ص ١٢٣.
- (٩) الغربة الغربية ١٣٦ أ.
- (١٠) نفس الموضع السابق من نفس المصدر.
- (١١) نفس الموضع السابق
- (١٢) الإشارة إلى ما قلناه سابقاً عن قتل النفس الهشوانية أو الروح الحيوانى.
- (١٣) نفس الموضع السابق.
- (١٤) يقول السهروردى قبل هذه العبارة «والفلك المشحون» وهو يشير بها إلى الطريق الصوفى ذاته المملوء بشتى ألوان المجاهدة.
- (١٥) نفس الموضع السابق.

(١٦) انظر رسالة «صفيّر سيمرغ» من ترجمتي العربية لها في هذا الكتاب، وفيها تفصيل لمقامات النور الصوفية، وانظر أيضاً التلويحات ص ٩١، ٩٤، ١١٣، طبعة كوربان، وحكمة الإشراق المقالة الخامسة.

(١٧) إشارة إلى فرار النفس من العالم الحسى وتحررها واتجاهها نحو العالم الأعلى.

(١٨) الفرية الغربية: ص ١٣٧.

(١٩) نفس الموضوع السابق.

(٢٠) نفس الموضوع السابق.

(٢١) نفس الموضوع السابق.

(٢٢) نفس الموضوع السابق.

(٢٣) نفس الموضوع السابق ٣٧ أ.

(24) Corbin: Suhrawardi d'Alep, Fondateur de la doctrine illuminative.

وقد ترجم المقال الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه شخصيات قلقة فى الإسلام.

(25) See: Khattak and pies: Three treatises on Mysticism (The Bons Mots), PPP. 112. 11.

(٢٦) حكمة الإشراق: المقالة الخامسة، طبعة حجر طهران، وطبعة كوربان فى مجموعة للحكمة الإلهية ج ٢.

(٢٧) انظر التلويحات ص ١١٣ وصفيّر سيمرغ، وحكمة الإشراق والذى يعبر فيه عن التطهير بقوله مسطور فى لوح الذكر المبين أن السالّرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور مخلصين صابرين، يتلقاهم ملائكة الله مشرقين يحيونهم بتحايا الملكوت، ويصبرون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء لينظفروا، فإن رب الطول يحب طهر الوافدين، ألا إن إخوان البصيرة الذين التأملوا على التسبيح، والتفديس عاكفين يخشعون لله وهم قيام قانتون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين، وهم عن أبناء الظلمات يجتنبون، قاموا فى هياكل القربا يداجون مع أصعاب حجرات العزة يلمسون فك الأسر، ويقتبسون النور من مظهره، أولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله المقربين.. فصل رابع مقالة خامسة.

(٢٨) أنظر فى تحليل رسائل: لغة مروان، الكلمات والذوقية والكتكات الشوقية، صفيّر سيمرغ.

(٢٩) فى الواقع توجد ثلاثة مخطوطات لهذه الرسالة: إثنان تحملان عنواناً مختلفاً ربما لسقوط عنوانها الأصلي، وهذا العنوان المختلف لا يذكر شيئاً إلا أنه يعبر عن جوهر الرسالة بكونها رسالة فى التصوف وهاتان المخطوطتان اللتان تحملان هذا العنوان - الذى يبدو أنه من عمل الناسخ - موجودتان فى دار الكتب المصرية وهما مخطوطة تصوف تيمور رقم ١٨٩، ومخطوطة حكمة ورقفة رقم ٣٩٩، والسفحة التى تحت أهدبا نسخة مصورة عن نسخة خطية حصلنا عليها من أستاذنا الدكتور/ محمد على أبوريان أما المخطوطة الثالثة ولعلها تكون هى الأصل فى رسالة كلمات ذوقية وكتكات شوقية فهى مخطوط عاشر أفندى ٤٥١، ١ ورقة ٣٧ ب - ٤٢ ب.

See Ritter: der Islam, philogy. p. 270 - 286.

(٣٠) مخطوط عاشر أفندى ٤٥١، ١ ورقة ٣٧ ب.

(٣١) مخطوطة: تصوف تيمور ١٨٩.

(٣٢) نفس الموضوع السابق من نفس المخطوطة.

(٣٣) ديوان العلاج: طبعة ونشره ماسيون ص ١٠٦.

- (٣٤) مخطوط تصوف نيمور: ١٨٩ ص ١٠.
- (٣٥) نفس الموضع السابق.
- (٣٦) نفس الموضع السابق وأنظر شخصيات قلقة في الإسلام ص ١٢٧.
- (٣٧) أنظر ما قلناه في لغة موران فصول ٩، ٨، ٧، ٦.
- (٣٨) مخطوط نيمور ١٨٩ ص ٢، مخطوط عاشر ٥١، ١ ورقة ٣٩ ب. - ٤٠ أ.
- (٣٩) أنظر كلمات التصوف.
- (And also: Three Treatise (ch. IX His Bons Mots)
- (٤٠) نفس المواضع السابقة من رسالة الكلمات الذوقية.
- (٤١) التعريفات: الجرجاني: مادة الإنسان الكامل.
- (٤٢) مخطوط تصوف نيمور نفس الموضع السابق.
- (٤٣) التعريفات: الجرجاني: مادة الذوق وكذا إصطلاحات الصوفية للكاشاني تحقيق: د. كمال جعفر.
- (٤٤) نفس المرجع: مادة الشوق.
- (٤٥) نفس المرجع: نفس الموضع.
- (٤٦) رسالة صغير سيمرغ: الفصل الثالث من القسم الثاني، أنظر ترجمة الرسالة في ملحق رسالتنا هذه.
- (٤٧) أنظر المرجع السابق: نفس الموضع.
- (٤٨) أنظر ما قلناه بشأن الغناء في لغة موران في بداية تحليلنا، للكلمات الذوقية وأنظر ما يأتي بعد تحليل صغير سيمرغ.
- (٤٩) أنظر صغير سيمرغ، وأنظر تحليل لغة موران.
- (٥٠) مخطوطة رقم ١٨٩ تصوف نيمور ورقة (٣).
- (٥١) فيما يخص نظرية ابن عربي في (الإنسان الكامل) أنظر للمقارنة فصوص الحكم لابن عربي وتطبيق الأستاذ الدكتور/ أبو العلا عفيفي الرائع عليها. راجع د. عادل بدر الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين بمنظور جديد، متصل (ميثافيزيقيا) نصوص الحكم عند ابن عربي) دار الحضارة بطنطا ١٩٩٣ م.
- See also: Affifi (Dr.): The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn Arab, cambridge, 1939.
- (٥٢) أنظر فكرة الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان في معرفة الأوائل والأواخر خاصة ج ٢.
- (٥٣) هذا البيت يوضح كيف أن الذكر الحق الذي يعبر عن مكنون المحبة الإلهية إنما يركز في تلاوة القرآن، تلك التلاوة التي أوقفنا السهروردي من قبل على معناها الحقيقي الذي يركز على منهج الاستبطان الذاتي في قوله: «أقرأ القرآن بوجد وطرب كأنما نزل في شأنك أنت».
- (٥٤) أنظر تحليل موران وفيه شرحنا ظاهرة مقابلة السهروردي في رسائله بين نظامي القلب والعقل.
- L. Massignon "Etude sur une courbe personnelle de vie le cas de Hallaj", Martyr mystique de l'Islam "Dien virunt, 4. 1945.
- والمقال مترجم في شخصيات قلقة، في الإسلام للدكتور بدوي، بعنوان «دراسة عن المنحى الشخصي لحياة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام».

شرح
٥ - رسالة في حالة الطفولة

تصدير عام

«إن اللغة الصوفية هي الصورة العليا للغة، التي علينا أن نتطهر بها،
ونتطهر من خلالها، لنشعر أننا موجودون على الحقيقة،
د. عادل محمود بدر

إهداء

[إلى الصديق العزيز د. هاني حلمي حنفي]

د. عادل محمود بدر

نهيدي:

لست محتاجاً على نحو جديد أن أتحدث عن حياة السهرودي شهيد الإشراق لأنى فصلت الحديث عن ذلك من قبل فى موضعين: الأول: فى رسالتى للماجستير عن «فكرة التصوف عند السهرودي المقتول من رسائله خاصة»، والثانى: فى مقدمة نشرتى لترجمة رسائل السهرودي الصوفية التى ضمن رسائل لغة موران وصغير سيمرغ إلى جانب بعض الرسائل الصوفية العربية كالفريفة الغربية وكلمات ذوقية ونكتات شوقية، مع تحقيق ودراسة لها، ولكن الذى احتاج إليه الآن هو أن أنوه أولاً على أن رسالة فى «حالة الطفولة أو الطفولية»، موضوع هذه الدراسة هى إحدى رسائل السهرودي التى نشرها مع غيرها من الرسائل الصوفية الدكتور سيد حسين نصر، وذلك فى المجلد الثالث من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، التى بدأها المستشرق هنرى كوربان بمجلدين ضم الأول منهما إلهيات كتاب التلوينات وكتاب المقاومات وكتاب المشارع والمطارحات، كما ضم الثانى حكمة الإشراق ورسالة فى اعتقاد الحكماء وقصة الفريفة الغربية، تحت عنوان:

Opera Metaphysica et Mystica volumen primum et second. Paris, 1951

- 1852.

أما المجلد الثالث الذى نشره كما قلت آنفاً الدكتور سيد حسين نصر
فنشر سنة ١٩٧٠م تحت هذا العنوان:

(1) Opera Metaphysica et Mystica III, edited by S.H. Nasr, Teheran. Institute France - Iranian, 1970.

وضم إلى جانب رسالتنا هذه رسائل. صغير سميرغ ولغة موران،
ورسالة الطير، وأصوات أجنحة جبرائيل، وعقل سرخ، ويوم مع
مجموعة من الصوفية، ورسالة مؤنس العشاق، وكلمات ذوقية
ونكتات شوقية، ومقامات الصوفية، والواردات والتفديسات، وكانت
الرسائل الثلاثة الأولى منها قد نشرت عام ١٩٣٥م على يد
Otto spies & Khattak مع ترجمتها الإنجليزية، تحت عنوان:
Three Treatises on Mysticism, Stuttgart. 1935.

كما نشرها هنرى كوربان فى مجلة هرمس ج ٣، ١٩٣٩م (باللغة
الفرنسية) تحت هذا العنوان:

Deux Epitres mystique de suhrawardi d'Alep par corbon.: Epitre de la
modulation du simorgh et Epitre de la langue des forumis. in Reve
Hermes, 3e serie, III. 1939.

ولقد قمت بترجمتها عن الإنجليزية مع مقابلتها بالأصل الفارسى
إلى اللغة العربية مع تحقيق ودراسة لهذه الرسائل مع غيرها من
الرسائل الصوفية المنشورة بالعربية فى كتابى، الرسائل الصوفية
لشهاب الدين السهروردى شهيد الإشراق، ط١، دار الحضارة بطنطا،
١٩٩٩م.

أما رسالتنا هذه فترجمتها عن الإنجليزية مع مقابلتها بالأصل
الفارسى، وفقاً للنص الذى نشره Wheeler M. Thackston فى كتابه
الذى ضم عديداً من الرسائل التى نشرها د. سيد حسين نصر من
قبل مع ترجمتها الإنجليزية، تحت هذه العنوان:

The philosophical Allegories and mystical treatises. A parallel Persian
- English text, edited and translated with an introduction.

ورسالة السهروردي «في حالة الطفولة، هي كغيرها من الرسائل
الصوفية الرمزية تحاول استشفاف المصير من خلال رؤى ذاتية لا
تخلو من الطابع الأسيان الذي عاشته الذات المبدعة لتلك الرؤى.
ونجد الشخصية هنا وقد فضت نفسها في صور وخيالات رمزية
أسطورية وحكايات، كما تعبر عن نفسها أيضا ووجودها بمنهج
استبطاني محاولة أن تجد النور في ذاتها لتعبد الطريق بينها وبين
الالوهية، حتى لو كان على حساب حياتها، والسهروردي يستبطن
آيات القرآن الكريم لكي يعبر عن مواقف وجودية خاصة، إذ يوغل
في أعماق الآيات الكريمة ليربطها بتجربته الذاتية، وهو من أكثر
المفكرين عموماً ارتباطاً بالقرآن الكريم محاولاً فهمه طبقاً لمقتضيات
حياته الصوفية، ووفقاً لمنهجه في الاستبطان الذاتي introspection
وإن لم يكن ذلك في هذه الرسالة بالذات فعلى طول بقية رسائله
الأخرى على نحو ما فصلت ذلك في موضع آخر^(٣). والسهروردي
في هذه الرسائل يردنا بعمق إلى أصل الوجود وأساس كل شيء الله
تعالى نور الأنوار. ووفقاً لذلك كان عليه أن يعلو فوق كل الصور
والأشكال الخارجية الموضوعية للتجربة الدينية من أجل تعمق المعنى
الباطن لها، أعنى الانتقال إلى حقيقتها البسيطة، تلك التي تختفي
خلف ضروب الشرائع الظاهرية المختلفة. وهو يعبر بكل الصور عن
هذا الشعور بالحقيقة الباطنة، حتى أنه كثيراً ما يستخدم بعض الألفاظ
من لغات مختلفة، ومصطلحات من مذاهب قد تبدو متعارضة مع
أفكاره ورؤاه، إلى جانب استعماله بعض التشبيهات الغريبة، إلا أنها
جميعاً لم تكن سوى قوالب فارغة المحتوى في الأغلب، لأنه هو الذي
أمدّها بالمعنى، فصارت ملكاً ذاتياً له، تعبر عن أفكاره هو، فابتعدت

بدورها عن المعنى الذى كانت عليه فى الأصل، فيما يعبر عن ظاهرة حضارية تسمى التشكل الكاذب^(٣).

وهكذا كانت الرؤية الصوفية عند السهروردي شهيد الإشراق فى رسالته التى نحن بصدد دراستها، أعنى رسالة «فى حالة الطفولة»، كما فى غيرها من الرسائل، تعبر عن طابع شخصى وجودى. ولما كان ذلك كذلك، فإن التعبير عن مقتضيات هذه الرؤية الخاصة، أى الرؤية الكشفية الذوقية لن تكون إلا خلال الرموز والأساطير والحكايات، أعنى من خلال التعبير اللامباشر الذى يتخذ صورة الحكاية والحوار، لا صور الحديث التعليمى أو التقريرى المباشر، وتلك الرموز ذات الطابع الشخصى هى لغة روحية إيمانية تعبر عن المنحى الروحى التربوى لإعانة السالكين إلى الله تعالى على الخروج خلال المدارج المختلفة وحتى درجة الوصول ومعاينة الحقيقة كشفاً. ومن هنا كانت اللغة المستخدمة فى هذه الرسالة وغيرها من الرسائل، كما أشرت آنفاً، لغة تلميحية لا تصريحية. ذلك أن العرض المباشر للتجارب الروحية الذاتية الصوفية يفقدها براءتها ويفض بكارثتها. لأنها تجارب تنتمى إلى الكيف العاطفى أو الانفعالية الوجدانية التى نعنى بها شدة الانفعالات ووقوعها وإيقاعها كما يحياها الموجود، وكما تعبر عنها التجارب الروحية العميقة. ولهذا يجىء التعبير عن هذا الكيف بالوصف خلال الرؤى والأشعار والحكايات الأسطورية أو المستوحاة من التاريخ أو الحياة^(٤).

وهنا فإننا لا نتوقع العثور على الحقائق مباشرة واضحة وضوح الموضوع الظاهر، بل إننا نحتاج إلى «مجاهدة باطنية، ومحاينة، لهذه الرموز من أجل الوقوف على بواطنها، وقراءتها لاستجلاء روحها ومعانيها، وهذا الاستجلاء ذاته يقف بنا على عتبات الحقيقة، أى يدلنا على جوهر طريق الحقيقة.

ومن هنا فهذه الرسالة مثل غيرها، تدعونا روحياً إلى التغيير الداخلي لذواتنا ولأن هدفها تربي في المقام الأول، فإنه تؤثر فينا على نحو باطن، وتدعو الموجود للوقفة مع ذاته ليعثر على جوهرها وفقاً لمنهج الاستبطان الذاتي الذي توميء إليه هذه الرسالة ويعتبر الموجود على ذاته، يعرف الطريق، طريق النجاة الذي يتبعه سلوك المجاهدة، والمعاناة من أجل الظفر باللامتناهى في أعماق هذا العالم النهائي الواقع في ربة القيود والتموضع.

وهذا الهدف الذي يدعونا لوقفة مع النفس لمعرفتها وفقاً لمقولة سقراط الشهيرة «أعرف نفسك، يدفع النفس، كما قلت، للتغيير الداخلي، ويسلك هذا الطريق حتى نهايته يصير الموجود مؤمناً أو متألهاً حسب عبارات السهروردي ذاته، لأن الإنسان لا يكون مؤمناً، بل هو يصير كذلك بفعل المجاهدة الروحية والمعاناة الداخلية (الوجدانية). وهنا يحدث التغيير الداخلي في كيان الموجود ذلك التغيير الذي يدفعه دفعاً نحو حقيقة الذاتية، حيث يكشف في أعماقه معنى اللامتناهى، فيسلك الطريق رغم وعورته، حتى يصل إلى الامتلاء بموضوع حقيقته، فتصير الحقيقة الخارجية ذاتية. عندئذ يصير مؤمناً حقيقياً، أو عارفاً حقيقياً، فيرى الأنوار الإلهية تملأ أعماقه ذاته، ولأجل أن تكتمل نشوة الموجود الروحية، ومن فرط شدة الأنوار في أحشاء كيانه الداخلي، ولأنه أصبح لا يرى في الوجود إلا الحق، عندئذ يظفر بأنوار الحقيقة، ويصير الفرد الأوحى أو المستثنى أو القطب أو الحكيم المتأله، كما يرى السهروردي نفسه، أو فارس الإيمان، فيظفر بالوجود اللامتناهى فيبقى في الحق وبالحق وللحق، ولا معنى للبقاء بعد الفناء، إلا أن يصير ريانياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، فيندفع إلى التغنى من فرط نشوته، بالحقيقة، فيرتوى رياً بمشاهدتها، أي تذهب الريانية عامرة بنشوتها في شهود

الحق. وتلك هي دعوة رسالة في حالة الطفولة مع بقية الرسائل السهروردية الإشرافية، دعوة لتربية النفس روحياً لتنتقل من الظلمات إلى النور في طريق يصاعد إلى عالم الملكوت شيئاً فشيئاً، وعلى جناح المجاهدة الروحية والألم حتى الظفر باللامتناهى. ولهذا تنحو هذه الدعوة منحى وجودياً يدعوننا إلى نذر الحياة بكاملها لأجل الظفر بأنوار الحقيقة، وهو ما يعنى نيل الانعقاد الكامل والحرية الكاملة المتحققة في مفهوم البقاء. فلكي تنال النفس حريتها في الحقيقة عليها أن تتألم وتضحى، وأن تهجر الدنيا وتنبذها، فبالضحية يصير الموجود فارساً للإيمان، وباستسلام الموجود لله تعالى أو تسليمه له يرتفع إلى عليين، إلى مقام النورانية المطلقة، ولا يمل السهروردي من تكرار النداء. «كن ذا عزيمة فإن عزائم الرجال تحرك الأسباب وبياب الحق قوم لا تشغلهم صدمات الأسباب ولا يجزعون من البلاء، فإن البلاء صراط الله تعالى به سرت قوافل الرجال، ولو سلكته لوجدت عليه آثارهم، ولعرفت منه أخبارهم، فكل أرض لم يصبها صيب من المصائب أبت أن تنبت نبت النجاح... فمد عينيك مداً... وأترك الشاغللات من بنات الظلمة، لترى القيوم قائماً بالقهر على رأس الوجود كله بالمرصاد، ولقد غنى الحبيب فأين الواجدون. هذه برزة النور، والقوم في ملاعب العشق يلعبون...»^(٥).

ويمكنني الآن دراسة هذه الرسالة، أعنى في «حالة الطفولة، وفق المحاور التالية:

١ - تسمية الرسالة.

٢ - الطريق الروحي (الصوفي) من السؤال السقراطي إلى تحديد البداية.

٣ - الطريق الصوفي ورمزية التعليم.

٤ - من رمزية التعليم إلى الزهد والتطهير الروحي كمعراج للعلو.

٥ - ظاهريات الطريق: السماع والرقص.

٦ - الخلاصة: من السماع إلى اكتشاف البعد الخاص للوجود.

١ - معنى الرسالة من التسمية:

إن رسالة «فى حالة الطفولة» تشير أولاً: إلى حالة الفطرة التى يجب على الإنسان الحقيقى أن يردد إليها بالتجرد عن العلائق الدنيوية التى ترسخ معنى سقوط الموجد، أو ما نسميه وجوديا بالوجود - فى - العالم، رهن القيود وحكم العادة والآلية التى تعبر عن المنطق الحياتى للمجموع. وثانياً: فإنها تشير إلى أن الموجد فى طفولته يحتاج إلى المعرفة والتعلم، وكما يبدأ تعلمه الدنيوى بمعرفة ألفابدية اللغة، ففى الطريق الروحى عليه أن يتعلم أبجديات الحياة الروحية التى تمثل «الألفابدية الروحية» باعتبارها الحد الباطن للحروف الظاهرية للغة، فى التراث الصوفى عموماً. فالألف لا تشير إلى ذاتها، بل هى رمز يشار به إلى الذات الأحدية، أى الحق من حيث هو أول الأشياء فى أزل الأزال، كما أن الباء يشار به إلى أول الموجودات الممكنة، وهو المرتبة الثانية من الوجود، أما التاء فيكنى بها عن الذات باعتبار التعينات والتعددات^(١). ولما كان التعليم الأول لا يتم للطفل دون معلم، فإن الطفل، باعتباره مريداً فى الطريق الروحى، يحتاج إلى مرشد أو معلم روحى، أو ما نسميه صوفياً، بالشيخ، فبدون الشيخ لا تتم المعرفة. ولا يبدأ المريد الطامح إلى المعرفة الروحية ولا يسلك طريقه إلا من خلال شيخه، حتى يصل الأمر فى النهاية إلى التوحد بينهما، يتجاوز كل معنى للثنائية، حتى يصبح شيخ الباطن وشيخ الظاهر واحداً، بمعنى أن ذات المريد الذى أصبح سالكا نحو مصدر الحقيقة، تصير مرآة تتجلى عليها صورة شيخه، فيصبح الرانى والمرئى شيئاً واحداً، وكتب الصوفية بعامة^(٢)،

تحدد لنا بصورة واضحة القاعدة التي يتبعها الشيخ مع مريده في التكية، وكذلك المدارج أو المقامات التي على السالك أن يجتازها. ومهمة الشيخ المرشد منذ البداية هي توجيه مريديه إلى الطريق، وله عليهم الطاعة المطلقة، وتبدو هذه المهمة في عملية تكيف المجاهدات وفقا للحاجات والقابليات الروحية للمريدين، ولهذا نجد أن علاقة الشيخ بمريده في الطريق الروحي أو الصوفي أكثر إحكاما وتماسكا من علاقة التلميذ بمعلمه في التعليم الدنيوي. غير أن هذا ليس تعليما لمنهج ما يرتبط بقابليات من يطمح لحياة روحية، ولكنه عبارة عن انتقال أولى، أعنى توصيل لشحنة التأثير الروحي، أو فيض إلهي محمل بالبركة، لا يقدمه إلا ممثل للسلسلة التي ترتد في مبدأها إلى الرسول عليه الصلاة والسلام بذاته، وعندئذ يصير المريد ابنا للشيخ، والمريدون يعدون أنفسهم إخوة فيحب بعضهم بعضاً في الله تعالى، وتربطهم قرابة روحية أقوى من رابطة الدم^(٨)، كما أن المريد يصبح جزءاً من الشيخ كما أن الولد جزء من أبيه، فهذه ولادة طبيعية وتلك ولادة معنوية، وعندما يخلع الشيخ خرقة على المريد، فذلك رمز لكون المريد قد انخلع من إرادة نفسه وفنى في الشيخ، فلم يعد له في نفسه اختيار، وكأنه يرتضع حليب الحياة الروحية من مصاحبته للشيخ، لأن الأخير هو نايب عن رسول الله ﷺ، فهلوى يسلم نفسه للشيخ وكأنه يسم قيادة الله ورسوله^(٩). فالمريد الصادق، كما يقول عبد القاهر السهروردي في كتابه «عوارف المعارف»، «إذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه وتأدب بأدابه، يسرى من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد كسراج يقتبس من سراج، وكلام الشيخ يلقي باطن المريد وينتقل الحال من الشيخ إلى المريد بواسطة وسماع المقال، ولا يكون هذا إلا لمريد حصر نفسه مع الشيخ وانسلخ من إرادة نفسه، وفنى في الشيخ بترك اختيار نفسه...»^(١٠).

٢ - الطريق الصوفي من السؤال السقراطي إلى تحديد البداية:

تضعنا الرسالة أمام حقيقة فطرية تبدو في طموح الإنسان منذ طفولته إلى المعرفة ودهشته أمام جهله بها «فما عساها تكون المعرفة؟!»،^(١) ثم بحثه عن السبيل إلى تحقيق امتلاء وعيه الذاتي بالمعرفة فلا يجده على مستوى التعليم التقليدي والتعليم الروحي إلا في المعلم أو الشيخ أو المرشد. وفي حالتنا هذه التي توميء الرسالة إليها، هي حالة الموجد، / الطفل الذي وجد نفسه عارياً من غطاء المعرفة الروحية، فأخذه طموحه ودهشته للبحث عنها، وعندما أدرك ضرورة وجود المرشد أخذ يعدو بحثاً عنه والواقع أن المرشد الروحي أو الشيخ الذي تفتتح به عملية التجريد المادي أو التجرد عن العلائق المادية يعتبر في التراث الروحي عند المسلمين ضرورياً للسالك الجديد أو المريد - الذي يمثله الطفل في رسالتنا هذه - خشية أن يفقد المريد الطريق الصحيح، أو يقع في حبال الإغواء بعيداً عن حقيقة الهدف، بأي لون من ألوان اللهو التي يزخريها الوجود، والتي تعرض نفسها على طول الطريق، لهذا كانت ضرورة الشيخ مرتبطة بضرورة التعلم والسلوك، إذ الشيخ معلم الأطفال هو المرشد لراوية الرسالة (أي الطفل المريد) إلى سبيل تعلم أبجديات الطريق الروحي، والمعاني التي تكتسب قوالب زمانية في الرسالة، لا تعبر في مكوناتها عن أي معنى زمني، إلا بالنظر السطحي إليها، إنما هي فوق حدود الزمان والمكان، ويعبر عنها السهروردي بصور مختلفة في معظم رسائله الإشرافية التي تهدف إلى التأيد بأن الإنسان جبل على قصدية نورانية تدفعه دفعا نحو البحث عن مصدر النور، لكي يصير وعيه الروحي مملوءاً به فحقيق ملاء الوعي أو الشعور، بانعكاس نورانية المصدر على مرآة وعيه الفارغ، إنه نزاع إلى تشوف أنوار

المعرفة التى ستصير فيما بعد التعبير الحقيقى عن الاتحاد النورانى بين العارف والمعروف وموضوع المعرفة على نحو ما نجد مثلاً فى رسالته «كشف الغطا لإخوان الصفا»^(١٢)، «وصفير سيمرغ»^(١٣)، وأيضاً تعبيره الواضح عن ذلك فى رسالته «مقامات الصوفية»^(١٤)، «المعرفة» «بكلمة التصوف». والواضح أن قصدية التوجه الفطرى إلى المعرفة، قد تخمد جذوتها عاديّات الطريق، لهذا كانت ضرورة وجود الشيخ المعلم أو المرشد الروحى، أو دليل الحقيقة، لحماية المريد السالك من إغواءات العالم الدنيوى التى تمثّل حجاباً ضبابياً يباعد «الطموح» عن المعرفة، أى عن رؤية «إشارات المعرفة» و«بوارقها». لهذا يحدث فى العلاقة الفريدة بين المريد وشيخه من ذوبان الأول فى الثانى، بحيث لا يدرك ما يفعله من ذاته، خلال تأثره بشيخه لأنه أصبح لا يرى إلا بعينيه، وهذا واضح عندما سأل الراوى (المريد) شيخه عن حكاية العرفاء أو الرجال الحقيقيين عندما أجابه أن أسرار الحق لا تداع، وجاء قول الراوى معبراً عن حالة الغلبة التى اعترته وهو ينظر إلى شيخه، وهو يرفع له اللوح الذى كتب عليه أبجديات الحقيقة، وأوليات الطريق الروحى، حتى أنه لم يكن يدرك ما يفعله من شدة تأثره بشيخه وذوبانه فيه^(١٥).

والحق أن ألقابية المعرفة التى يعلمها الشيخ لمريده إنما هى إشارة تساعد على أن يظفر بمعرفة عالم الحقيقة، ومن ثم تذكره بحياته الأولى قبل الهبوط إلى العالم الدنيوى، ويتم ذلك عندما يضع الشيخ نفسه فى مستوى المريد، حتى يتمكن المريد من تشرب ما يقوله شيخه. وهنا نفهم أن إشارة السهروردي شهيد الإشراق تضعنا مباشرة أما أفلاطون الذى رأى أن النفوس تتباين درجاتها حسب مقدار تذكرها لعالم المثل وحقائقه، لأنها وجدت قبل حياتها الأرضية، كما تضعنا مباشرة رؤية السهروردي الروحية لعملية الرقص الصوفى

وارتبطاها بالتذكر، على نحو ما سنرى، أمام المستوى الأعلى الذي بلغته هذه المعاني مجتمعة عند مولانا جلال الدين الرومي طوال مراحل تطوره الشعري الذي يلتحم التحاما وثيقا بتطوره الفكري الصوفي الفلسفي من «المثنوى المعنوي» إلى «فيه ما فيه» مروراً «بديوان شمس تبریزی» فتقارب روح الشيخ من روح المريد، والإحالة الجدلية الروحية بينهما تشير إلى تلك القرابة الروحية التي بحب لبعض الأرواح في عالم الذر وترابطها في قرابة روحية مبهمه، بحيث أن كلا منهما يتذكر الآخر وكأنهما كانا روحاً واحداً في الماضي. وينتقل معنى التذكر فلسفياً وصوفياً إلى معنى التكرار، بمعنى أن النفس التي تسبح الله تعالى في هذه الدنيا، وتحاول تلمس طريقها نحو عالم الحقيقة، بتعلم أبجديات الطريق الروحي، إنما تفعل ذلك لأنها قد فعلته أيام وجودها الأول، إن صح التعبير، وبهذا الفعل تساعد الآخرين على تذكر يوم اللقاء الأول. إن هذا التسبيح يرد النفس إلى أصلها ومبدأها، لأنه علامة حقيقية على وجودها في عالم الذر أو ما سوف يسميه مولانا جلال الدين الرومي «يوم السبت»^(١٦) عندما شهدت النفوس على ربوبية الله تعالى لها في عالم الذر، عندما سألها المولى سبحانه وتعالى «ألسن بريكُم؟!»، وفي الإحالة الجدلية بين الشيخ ومريده حيث يضع الأول نفسه مكان الثاني، كإحالة ضرورية لإظهار كون الشيخ يتبع بنفسه نفس الدرس الذي يعلمه لمريده، نجد تعبيراً واضحاً عند كيركجورد الفيلسوف الوجودي الدنماركي في كتابه «الشذرات الفلسفية» حيث يقول: «إن تكون معلماً يعني على الحقيقة أن تكن مريداً يبدأ التعليم عندما تقبل أنت أيها المعلم أن تخضع للامتحان جاعلاً محاورك (تلميذك) (مريدك) يعرف أنك تتبع درسه..»^(١٧) وهذا المعنى شديد الإيماء لأنه ينفصلنا مباشرة إلى سقراط في محاوره «مينون» التي يربط فيها أفلاطون

بين المعرفة والتذكر حيث يقول سقراط: «وإذا أوجد، في عقل من لا يعرف، فكرة صحيحة عن هذه الأشياء الحقيقية التي لا يعرفها، فيجيب مينون: «طبعاً، ويرد سقراط، هكذا الآن تعين له هذه الفكرة مثل الحلم»^(١٨)، وهو معنى أشار إليه مولانا الرومي في المثنوى حيث جسد مهمة السؤال بوصفه قيمة لحوار بناء يكشف للإنسان البسيط الإجابة، التي يتذكرها لأنه عرفها فيما سبق، ولذا كان السؤال هو نصف العلم»^(١٩)، والسؤال يحمل في طياته إجابته ولهذا كانت الفلسفة في جوهرها سؤالاً وليست جواباً، إذ السؤال تعبير عن قدرة التأمل في استجلاء حقيقة الوجود، بل هو أسلوب انفتاحه على الوجود.

وهكذا يجسد لنا الحوار الذي يرسمه السهروردي بين المريد الراوى وشيخه، قيمة السؤال، وبالتدرج يغذى الشيخ مريده بلبين المعرفة، إلى أن يكون في قدرة المريد الاستغناء عن مساعدته، فيتحول شيخ الظاهر كمداو فقط لشيخ الباطن، وهو ما عبر عنه السهروردي بقوله: «وفي النهاية لم يكن لي موعد أبداً مع الشيخ، إنني اكتسبت كثيراً من المعرفة»^(٢٠). وهكذا فإن المريد سوف تتأهل روحه من الآن فصاعد لكي يقص روايته من داخله لتسمعها أذنه، لقد صار في معية الروح، وهذه المعية هي التي سوف توظفه ليسلك الطريق الصوفى عبر مقاماته التي يصعب شرحها، بل يشار إليها رمزياً وحسب عبر حياة أولئك الذين خبروها بعد تجربتها، ولهذا تجد عليها آثار أقدامهم، وهو ما عبر عنه السهروردي في مكان آخر أشرنا إليه من قبل خلال هذه الدراسة^(٢١)، فحياة أولئك الرجال العرفاء أو الأكابر كتاب حتى يكشف بجلاء عن صورة الحب التي تجسدت في رشحات أشواقهم وأنوار قلوبهم البيضاء كبياض الثلج، فكانت كتاباً لا يحمل حروفاً و آثار يخطها قلم، بل يحمل آثار أقدام أرواحهم إن صح التعبير، وهذه الآثار هي نفحة العطر التي تمثل بالنسبة للسالك الجديد الدليل والموجة، لذا

كان هؤلاء العرفاء عند السهروردى هم أهل المعانى الجوهرية - الذين يضحون بأبدانهم فى حريق قلوبهم، ومع ذلك، عندما تقضى أبدانهم، يتألق (يتلألأ) نورهم حتى يصير عطفاً،^(٢٢)، والحق إن هذه المعانى الجوهرية التى تعبر عن آثار المحبة وتألق أنوارها، بل تعبر عن آثار أقدام ونكريات هؤلاء الرجال من العرفاء إخوان التجريد، إنما هى إشارات دالة بعمق، تأخذ صورة الوصف العيانى فى التعبير الوجودى، حيث يصف الإنسان نفسه وكأنه يصف شيئاً غيره. ولذا جاء هذا الوصف مركزاً خلالها التعبيرات والتركيبات الرمزية التى تسمى الذات الصوفية من خلالها إلى إعادة تحقيق لذلك الاتحاد المفقود، وهو اتحاد يعبر عن العودة إلى حالة الطفولة أو الطفولية الأولى التى يعبر عنها عالم الذر، حيث كانت الأرواح تجول حرة فى ملكوت الله تعالى، فى وحدة التسبيح الأزلى لجناحه سبحانه وتعالى. ولهذا كانت مهمة الطريق كله ترتبط بتحقيق الاتحاد بالانسلاخ عن التركيب المادى أو كما قال السهروردى ذاته «العقل نور الله ولا يهتدى إلى النور غير النور ولا تظهر صورة نورانية إلا فى مرآة فردانية، النفس مرآة الله لا تشبهها مرآة الأجسام، إذا انحل التركيب راجع الواحد إلى التوحيد»^(٢٣) والواقع أن دخول الطريق يتطلب تغييراً فى الإدراك، أعنى التحول إلى معرفة ثانية مختلفة، وهو ما يتضمن فى مكنونه تحويل العقل بمضى الإنسان إلى ما وراء علم النفس فى مستواه العام إلى علم النفس فى مستواه الخاص، وبدوران الإنسان سيؤدى حتماً إلى الجانب المقابل الذى فيه يقع سر الأشياء جميعاً، وبشكل أكثر وضوحاً يجب على السالك أن يبيع العقل ليشتري الطريق نحو الله تعالى، وهكذا نجد السهروردى يجعل الطفل السالك أو المريد يدخل إلى البرية أو الصحراء بحثاً عن شيخه المعلم للعلم الإلهى الحقيقى^(٢٤)، وهذا أمر مألوف فى الشعر الفارسى، أن الباحث

عن الحقيقة يهجر المدينة باعتبارها عالم العقلانية فاراً إلى الصحراء باعتبارها موطن الذين يسمون فوق حد الاستدلال المنطقي، ليدخلون إلى منطقة ما وراء العقلانية أو ما نسميه المعرفة الحدسية Intuition knowledge أى معرفة القلب بدلاً من معرفة العقل، ولهذا السبب يجب على السالك مغادرة المدينة العقلية، مهاجراً نحو صحراء ما بعد العقل، لكي يعايش نفحات العالم الأعلى الممتد إلى ما لا نهاية، امتداد الصحراء في العالم الأرضي. والواقع أن ما يرمى إليه السهروردي هنا يرتبط بالدرجة الثانية من درجات المعرفة لديه وهي درجة المعرفة الذوقية الأعلى، التي تتكامل مع الدرجة الأولية للمعرفة وهي المعرفة البحثية، لتصنع في النهاية درجات الحكماء أو العارفين، حيث تصير الدرجة العليا للعارف الحقيقي هي التوغل في الحكمتين البحثية والذوقية، وإن كانت الحكمة الثانية هي التي تطفز بالمعارف إلى تحقيق الاتحاد الإشرافي، حيث يصير العارف والمعروف وموضوع المعرفة شيئاً واحداً في درجة «أنا إلا أنا»، أعني التوحيد الحقيقي الذي يرتبط بأعلى درجات المعرفة وأعلى درجات الفناء عن كل شيء، عن الأنا والأنت والهو، على نحو ما تكشف لنا رسالة السهروردي «صغير سيمرغ»^(٢٥) إن التحول الحقيقي سوف يبدأ في وادي الحيرة الممتد عبر الصحراء بصيحة الروح المتحرق شوقاً استجابة لدعوة الله تعالى، إذ البحث عن الحبيب هو نفسه العثور عليه من قبل، أى أن الإنسان كان في معيته وبهيوته إلى الأرض فقد المعية، وعليه أن يبحث عنها خلف حدود العقل، أو ما وراء العقل، حيث الصحراء، الفضاء اللانهائي الممتد نحو الأبدية، وغندئذ يصير اشتياق الصوفي شوقاً محرقاً، وعطشاً مزمناً، وجوعاً مضنياً، لا يمكن الحد منه أو إيقافه، إنه الصدى الجواني للسؤال الأزلي الذي ينشأ دائماً الميثاق بين الرب والروح الذي قبل

ربوبيته سبحانه، حيث قال: «ألسنت بريكم؟» فقال «بلى، والآية الكريمة هي قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» صدق الله العظيم (سورة الأعراف، آية ١٧٢) على النحو ذاته سجد السماع المحبب للصوفية، كما عرضت لنا رسالتنا هذه وسيلة للإيقاظ، وسيلة للوصول إلى المعرفة النورانية لأن السماع هنا إنما هو تذكّر للموسيقا الأزلية. وبالمثل فالحاجة إلى العودة للوراء للأصل والمصدر الأولانى، إنما هو جواب يصدر عن أعماق أسرار الكائن، وهو أن الكنز الذى يبحث عنه الإنسان لا يوجد إلا هناك. وعليه كانت حقيقة المعرفة عند الصوفية جميعاً كامنة فى التسليم بأن الإنسان عاجز عن إدراك الحق فى حكمته المتعالية والعجز، عن إدراك الفهم إنما هو فهم سابق كما قال الصديق أبو بكر. إن الشوق إلى المعرفة، هو يقظة الروح الذى يستيقظ على نداء رحمة الله، ويخرج من نوم غفلته، كالأم عندما تستبذ بها آلام الوضع، وهذا الألم الذى يعيش داخل النفس هو الذى يدفع بالإنسان إلى المعنى إلى ما وراء الحجاب، ذلك الذى عبر عنه فيلسوفنا الإشراقى فى كلماته بقوله «أتسمع منادى الله يناديك وتتصامم، قم من مرقدك واستشرق لعل نفحة من الله تتفلك...» (٢٦)، وهو نداء يدعو الإنسان إلى الفرار والتحرر والتعلق بالأمل فى الله تعالى، لأن الله تعالى لا يترك من خلق فى ظلام العالم الكثيف الذى يمثل العماء، لأنه دائماً يدعو ويحفزه إلى البحث فى داخله عن أنوار الحقيقة، ليهتدى بها تلك الأنوار التى تكاد تتبدد فى كثافة الظلمة، إنها دعوة إلى اليقظة، إلى يقظة الذات الإنسانية من ركودها، وهمزة الوصل التى تقوم على الشوق والوجود والحنين إلى

الوطن الحق، وطن الكنز والنور، وطن الحضرة والمعية الإلهية، وطن الحقيقة. ومن هنا، ومنذ عثور السالك على شيخة عليه أن يواصل سيره دون توقف، لأنه مهما ارتوى فهو ظامئ أبداً، وهذا اللاتوقف يعنى التقدم الذى ينافى الركون إلى منزلة ما فى الطريق، لأن العالم الإلهي حضرة لانهاية لها، ولا ينفع التوقف والقعود فى حضرة اللانهاية، فالإنسان ساع دائماً إلى تحصيل الدرجة العليا، ما دام قد ولج الطريق حيث الدرجة العليا هى الطريق نفسه والأبدية ذاتها وعندما يحدثنا أفلاطون فى محاورته «المأدبة»^(٧) مثلاً عن «العلوم الموقظة للفكر، فإنه يدعونا إلى تذكر أن العلو نحو التأمل لا يتحقق إلا عبر درجات، وهذه الدرجات السلمية كثيراً ما نجد صداها متحققاً عند المتصوفة بصورة مختلفة، من السهروردي فى حكمته الإشرافية، وحتى مولانا الرومى فى كتابه المثنوى، وصدر الدين الشيرازى فى الأسفار الأربعة للحكمة المتعالية. والسهروردي بالذات يركز على هذا الصعود من أقصى الظلمانية إلى أقصى درجات الاتحاد النوراني، مروراً بدرجة المثل المعلقة، موقع التطهير للنفس غير الكاملة. وهذا العلو أو الجدل الصاعد يتم على مستويين كوني ونفسي، وانطلاقاً من المعراج النبوى الشريف إلى السموات العلى، حيث يصير المعراج الصوفى ذاته هو الكينونة الحقيقية للإنسان، فيكون كأنما يصعد إلى نفسه، من عالم الظلمة الخارجى، إلى عالم النور فى داخله، لكى يعاود الانطلاق من الداخل إلى مصدر الإبداع النوراني، وذلك سيكون الهدف النهائى لسلوك الصوفى، وهو جوهر تجربته الروحية التى تنظر بعين التأمل الدائم إلى المعراج النبوى باعتباره المثال الأقدس للصعود نحو الحق، فوق كل طبقات الوجود على كثرتها الرامزة إلى الكون الموحد صعوداً إلى الحضرة الإلهية، وعندئذ تتحقق للصوفى الرحلة الروحية التى يجول فيها طوافاً فى

الكون بعوالمه المتعددة، محققا بذلك ثورة الذات على تموضع العالم الموضعي ورسوفه في قيود الظلمانية، إنها الانعتاق من القيود المادية: الترف، والجاه، والمال، والتي هي حجب وتعينات تفصل السالك عن رؤية سبيل الارتقاء. إن الطريق الروحي منذ البداية يرتبط بالارتفاع فوق عبودية واسترقاق الجاه والزينة والمنزلة، والذي سوف ينال العالم الحقيقي في صفائه المطلق، هو الذي قطع طريق العلو من خلال تجرده المطلق عن السوى والأغيار، أعنى كل ما خلا الله تعالى، وهو ما عبرت عنه كلمات السهروردي بوضوح في رسالتنا هذه^(٣٨). إن الحقيقة التي على السالك أن ييمم وجهه شطر محرابها العلوي، إنما هي حقيقة روحية في جوهرها، ورحلة الحقيقة، كما أسلفت، هي رحلة الروح عبر الكون، رحلة الطواف الروحي صعدا إلى الملكوت الأعلى. ولقد عبر عن ذلك العلامة محمد إقبال بقوله: «الحقيقة روحية في جوهرها، لكن الروح لها بالطبع درجات، وفكرة درجات الحقيقة تبدو في تاريخ الفكر الإسلامي فيما كتبه شهاب الدين السهروردي المقتول.. والحقيقة القصوى تتصور على أنها ذات وينبغي أن أريد على ذلك أن الذات الأولى لا يصدر عنها إلا ذوات وأن نشاطها الخالق - وفيه العلم هو عين العمل - يفعل كوحداث ذوات. فالعالم بكافة جزئياته من الحركة الإلهية فيما نسميه ذرة من المادة إلى حركة الفكر الإنساني الطليق من كل قيد، كل ذلك ما هو إلا تجلي «الإنية، العظمى أو العلى الأعلى». وكل ذرة من ذرات القوة الإلهية، هي روح أو ذات مهما ضنّوت في ميزان الوجود، على أن هناك درجات في تجلي الروحية أو الذاتية، وتجلي هذه الروحية يرتقى في سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كماله في الإنسان، وهذا هو السر في تصريح القرآن الكريم أن الله أو الذات القصوى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد (سورة ق: آية ٦)، الإشارة

إلى قوله تعالى: «بسم الله الرحمن الرحيم» «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [صدق الله العظيم]،^(٢٩). إن هذه الرؤية تكشف بوضوح كون خاصيات الذات تبرز خلال الوجود تدريجياً، من خلال التدرج الكلي المتصاعد، بحيث أن هذه الخاصيات لا تبلغ درجة كمالها إلا في الإنسان، وهنا يجب التأمل أو لا في فكرة «قدرة الإنسان التي لا تتحقق إلا بالله، وهي موضوع جوهرى في الصوفية الإسلامية، وفكرة «الفطرة، أى الجبلة الأولى أو الأصلية للإنسان التي تشترك في الإلهي وتخلق وفق المثال الإلهي، بمعنى أن الإنسان خلق في فطرته على صورة الله، كالتعبير الشائع في دوائر الفكر الدينى عموماً، وهو ما يعنيه السهروردي هنا «بالطفولة، أى لا بد على الباحث عن الحقيقية، وعن معرفة الحقيقة، أن تنصرف كل جهوده وطاقاته للعودة إلى الوطن المفقود، وطن الفطرة الأصلية. وهذا هو الهدف الجوهرى الذى من أجله لا بد من تنقية الطريق، لكي يحقق الإنسان فى النهاية، الخلافة الإلهية على الأرض، بحيث يتلقى من مولاه سبحانه مهمة أن يغدو وسيطاً بين الخالق وخلقه، وسيلة الله سبحانه وتعالى لإظهار رحمته وحبّه، أو المرأة التى تتجلى عليها هذه الرحمة وهذه المحبة، بمعنى أن يصير الإنسان منذاً لمراد الحق فيه، ومتطابقاً مع قدرته المبدعة. ومن هنا سوف تختلف درجات الحقيقة تبعاً لدرجة الإحساس بالذات، وعندئذ يشغل الإنسان، الذى تم له الكمال النسبى للذات، منزلة حقيقية فى صميم القدرة الإلهية المبدعة، ويظفر من ذلك، بدرجة من الحقيقة تفوق درجة الأشياء المحيطة به، بحيث يصير الإنسان، من بين مخلوقات الله جميعاً، هو الوحيد القادر على أن يشارك بوعى فى الحياة الخلافة للخالق الأعظم.

وهكذا صارت مهمة الإنسان العليا يصير مرآة لتجلى الأنوار الإلهية، ويتحقق لهذه المهمة يتحرر من صفة الظلم والجهل، ليصير

عارفا ربانيا، جديرا بحمل أمانة الخلافة الإلهية التي هي هدف الطريق كله. وهذه التجربة، أعنى تجربة الصعود على سلم الوجود، خلال الحب، يحقق الوحدة التي تضم في طياتها جزيئات الكون كله على اختلافها وتناثرها وتباينها، وهذه الوحدة التي تعبر عن نهاية الرحلة، هي النتيجة الحقيقية التي يحققها الإنسان بالتجرد عما هو فأن، للتحقق بكل ما هو باق، وهو ومعية وجه الله تعالى. إن الإنسان موكل له أن يجاهد لأجل أن يعود إلى المركز، هذه العودة التي تجعله يعاين النور داخله، فيصير سماء في حقيقته، لا بد أن يردد إلى طفولته وفطرته، فيظفر في محيط اللانهاية بالخلاص. ومن هنا كانت ذروة حالات الإنسان أن يعود إلى حالته الأولى، أي التخلص من عالم الوهم والتوجه إلى عالم الحقيقة، هو معنى الصعود الذي يعبر عن كينونة الإنسان ذاتها.

والطريق الصوفي عند السهروردي، في هذه الرسالة، إنما يأتي معبراً عنه على غير الوجه الذي استخدمه في كتبه الميتافيزيقية الفلسفية كحكمة الإشراق، بل يقدم لنا هذا الوجه الآخر للرؤية الميتافيزيقية، أعنى يقدم منظوراً روحياً وسبيلاً للنجاة، ومن ثم فإن أصالة هذه الرسالة وغيرها من رسائله، مبنية في وجهها الأعمق، ليس على بناء رؤية جديدة للكون، لأن عقيدته هي عقيدة الإسلام، وفضائه هو التصوف الإسلامي، بل على بناء صورة تخطيطية لمن يقع على عائقه وعى المسئولية الواقعة في الأصل على الإنسان الذي يقبل المهمة الأعلى، وهي مهمة إنقاذ النفوس من التيه، حتى تنهياً للظفر بهدفها الحقيقي الذي من أجله وجدت، منذ عالم الذر وحتى ارتدادها إلى الأبدية، ولهذا عبر التصوف عن بداية الطريق بالتركيز على جوهرية الرباط بين الشيخ المعلم والمريد وبالعهد والالتزام بين إرادتين حرتين، تتجدد أعمال المبايعة التي تعود إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ومن هنا تتم الألفة الروحية العميقة التي تجذب

روحاً إلى آخر، بحيث يصبح ميل الطفل الفطري للتعلم والمعرفة، هو نفس ميله الروحي إلى الشيخ المعلم، لأن المعرفة تتوحد عند ذلك في المعروف، وكما يهفو الطفل الرضيع إلى ثدي أمه، يميل المريد ميلاً فطرياً إلى عصير الأرواح من ملازمة شيخه، إنه الميل الفطري الذي تحمله النفس التي تنشد اتصالاً تاماً. وهكذا فإن الشغف بمعرفة الأسرار والرموز هو أس الميل الذي تحمله النفس في ملازمة المرشد الذي يدرك أساليب التوجيه الحقيقية. وفي تجربة التوجيه هذه، فإن التحقق العملي بالحقائق المجاوزة لكل الرموز والصور والكلمات يغزو ممكناً في نفس المريد، والمعرفة الحاصلة للمريد عن هذه الطريقة تؤدي إلى يقين خاص، بحيث تصبح الإشارات والإيماءات هي بلسم النفس التواقفة للمعرفة، وعندئذ لن يمل المريد من السؤال، ولن يمل الشيخ المرشد من ضرب الأمثلة، فيكون الثاني دليلاً للأول في إثراء يحدو، وهذا هو لون المعرفة الذي يقوم على مخاطبة الفطرة، لأن المعرفة الصحيحة لا تتحقق للإنسان إلا إذا تعلم الحقائق بطريق الفطرة. وهذا الطريق هو طريق الإيماءات والإشارات، كالطفل الذي يتعلم أوليات معرفته الدنيوية بالإيماءة والإشارة، وهذه الإيماءات في الطريق لا تصدر بالنسبة للصوفية إلا عن طريق الشيخ المرشد، فإنه عبد الله تعالى، وبذلك يمثل صوت الله تعالى الذي يخاطب مريده على نحو داخلي بضرب الأمثال والإشارات، حتى يعود على لغة الحق، وهي لغة رمزية، تومئ بالمعاني دون أن تصرح بالمباني، فالذي يقنع بالمبنى دون المعنى، هو ذلك المدعى الذي عبر عنه السهروردي في كثير من فقرات رسالتنا هذه، «فليس كل من لبس خرقة زرقاء صار صوفياً» (٣٠).

٣ - الطريق الصوفي ورمزية التعليم الروحي (الصوفي) :

عندما يقول السهروردي في رسالته «كلمة التصوف» أو «مقامات الصوفية»، «عليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، وأقرأ

القرآن كأنه ما أنزل إلا في شأنك فقط...^(٣١)، وبعيدا عن التهويمات التي تزخر بها آراء هنري كوريان^(٣٢)، فإن قول السهروردي يدعونا إلى استبطان آيات القرآن الكريم، واستكناه معانيها الباطنة على نحو شخصي ذاتي داخلي، أي الانتقال من الأبعاد الظاهرية للنص إلى أبعاده الداخلية التي لا تتجلى إلا على نحو ذاتي منة من الله الخالق، الذي يخلق في كل لحظة لعبده العارف، معنى ما يقرأ ويشعر بتوحده معه على نحو داخلي، ويسمح بتدفق الشعور الباطن الذي يسمع من خلال صوت الحق، كأنه نداء للعارف وحده. وهنا تتجسد مسيرة السالك نحو الحق الذي يجيب داعي الله تعالى، في صورة النداء الخاص للقرآن الكريم، في تقدمها إلى الحقيقي عبر الظاهر، وإلى اللامرئي خلال المرئي، وإلى المدلول خلال الإشارة، وإلى المعنى خلال الرمز، وإلى المنادى خلال النداء. وهنا يتحدد أماننا المعنى الإزدواجي للقرآن الكريم، حيث يكشف في الوقت الذي فيه يخفي، وهو كشف لا يتحقق إلا عبر العلاقة الذاتية مع الحق، مع المنادى الأعلى، وهي علاقة الحب. ويرتبط بهذا أن الكلمات المقررة لا تبعث في حنايا الموجود الصوفي إلا الصدى، لأن الكلمات ظل للحقيقة، لذا كانت في جوهرها حجب، يجب النفاذ عبرها إلى المعنى الذي يغري السالك ويحفزه إلى السعي وراءه. ومن هنا على السالك الاستجابة لنداء الحق تعالى بعزيمته الخاصة مؤيدا بعون الشيخ له، إذ الإنسان الذي تعلم السباحة ووقف على شاطئ البحر لا يمكنه الظفر باللآلئ من الأعماق، لأن الظفر بها يحتاج إلى غواص ماهر هو الشيخ الذي عليه من الآن تدريب مريده بلغة الرموز والحكايات، حتى يمكنه الإبحار نحو الأعماق لاكتشاف لآلها والظفر بها. وهذه الحكايات والرموز التي تأخذ شكل الأمثال ينسجها السهروردي كما يقول على منوال الحكماء القدماء كأفلاطون وهرمس وسقراط وغيرهم الذين كانوا يرمزون في كلامهم إما تشحيذاً للخطر باستعداد الفكر وتشبها

بأصحاب النواميس فيما أتوا به، من الكتب المنزلة المرموزة لتكون أقرب إلى فهم الجمهور، فينتفع الخواص بباطنها والعوام بظاهرها، حسب تفسير قطب الدين الشيرازي^(٣٣)، ولهذا السبب يظهر الغرض الرئيسي للتعبير الرمزي المثلى الذي يمكن تلخيصه فيما يلي:

أ - إن هذه الحكايات تأخذ الصورة الرمزية حتى لا يطلع عليها من ليس لها أهل فتكون الحكمة عدة له على اكتساب الشورور والفجور، فيفضى ذلك إلى فساد العالم.

ب - كما أن ذلك كان لكى لا يتوانى العاشق لها والسالك عن الكد وبذل الجهد فى اقتنائها وتحصيلها، وإن لحقه فى ذلك مشقة، كما يستصعبها البليد والكسلان ومن ليس لها، لغموضها ولا ينحو نحوها.

ج - إن هذ الحكايات الرمزية وكما قال قطب الدين الشيرازى من قبل، تشدذ الطبع وتقوى النفس باستكداد الفكر والنظر حتى لا يحتج الطالب إلى الدعة فيقبل بكلية عليها، ولا يتوانى فى تحصيلها^(٣٤).

غير أن جوهر المسألة فى نظرى المتواضع يرتد إلى أن الصوفية وهم أهل المعاناة والحياة المؤلمة، الذين يتحملون الاضطهاد فى بكورة سلوكهم، إنما يتخذون من الأسلوب الرمزي المجرد طريقا للتعبير عن رؤاهم ومواجيدهم، لأن الرمز يمثل فى مكنونه ملاذا ومنجاة لهم عن أعين مضطهديهم من أصحاب النزعات الحرفية والرؤى السطحية، لهذا يرى السهروردي أنه «لا رد على الرمز»^(٣٥)، والرمز لا رد عليه، لتوقف الرد على فهم المراد، لكن المراد، وهو باطن الرمز، غير مفهوم، والمفهوم، وهو ظاهرة غير مراد. فالرد يكن على ظاهر الأقاويل الغير المرادة دون المقاصد المرادة، فلهذا لا يتوجه على الرمز..^(٣٦)، وعندئذ فإن الجهل بمراد الرمز يفقد الآخر الرد الحقيقى عليه، لأنه عندئذ لن يرد على حقيقة الرمز، بل سيرد

على ظاهره الغير المراد، وهو المطلوب لحجب الرؤى الحقيقية عن غير أهلها، وهو ما أشرت إليه أنفاً بأكثر من وجه في هذه الدراسة. لهذا السبب كان من الضروري للسالك أن يتدرب على حقيقة الطريق التي ترتبط بالتجربة الذوقية لا العقل البحثي، وإن كان العقل البحثي مطلوباً لمعرفة الأنماط الخارجية لكيفية صياغة الحدود الظاهرة للأمثال، إمعان في التخفي عن الآخر الذي تنكسر على أحجاره حقيقة المشاعر الذاتية والرؤى الذوقية الخاصة، وصعوبة السهروردى تكمن في هذا الجمع المطلوب بين المقالات العقلية البحثية وبين التجربة الذوقية الداخلية للعرفان الصوفي، ولذلك كان مناهج هذه الأمثال المرموزة متعلق فقط بطالبي البحث والتأله كما يقول في حكمة الإشراق، فلا يعول فيها إلا على المجتهد المتأله أو السالك المتأله الذي يطلب الحكمة الإلهية ويسعى إليها. إن الصوفي من الآن مدعو إلى النفاذ باطناً إلى الإيمان، وإلى درجة أعلى، لأن الواحد هو وحده الذي يستطيع أولاً التوحيد والإقرار بوحدانية ذاته، وبهذا يبعد الصوفي عن كل سند منطقي أو معونة أرضية^(٣). وذلك يتسق بالضرورة مع كون النزعة الصوفية هي دعوة إلى أعماق النفس لا دعوة إلى الرؤى العقلية الخالصة، ومن ثم كانت تجربة وجودية بكل ما في هذه الكلمة من معنى. لهذا فالأمثال الرمزية كما قلت، لو نظرنا إليها من حيث ظاهرها ما عبرت إلا عن خيالات زائفة، ولذا فإننا مدعوون من الآن إلى النفاذ نحو باطنها عبر الذوق وشحن الرؤى الشعورية التي تسمح لنا بتجاوز التصور العقلي المنطقي إلى معاينة المعاني حدساً مباشراً، وهو الأسلوب الوحيد الذي يصلح لفض مغاليق هذه المحاورات والأمثال والحكايات، وهو أسلوب القفز الشعوري عبر السؤال لنسج هوية الجواب، وهو ما سوف نرى الشيخ المعلم وهو يدرب مريده عليه ليحقق هدفين الأول: هو تعويده على لغة الرمز، وثانياً: ليعلمه من خلال الرمز واجبات الطريق وحقائقه.

ومن الآن سيكون لقراءة القرآن الكريم وتلاوته معنى آخر مختلف، لأن المريد سوف ينتقل من مجرد القراءة والتلاوة، إلى التأمل فيما يقرأ ويتلو، إنها سوف تمده، عبر نقواه، بالروحانية التي تتجدد في داخله على الدوام، ذلك أن الرسالة الإلهية سوف تنفذ عبر قدسية الآيات إلى داخل النفس، فتوجد ضربا من الخلافة الشعرية التي يكسبها رنين اللغة العربية، عبر الموسيقى السماوية التي تنبعث من أحشاء الآيات القدسية، روعة القرب من المصدر الإشعاعي للنور الإلهي. وهنا ستكون الآيات من حيث طبيعتها قابلة للتفسير على مستويات متعددة، ومستوى الفهم عند السالك يقوم على قدرته الروحية التي تواجهها الرموز عندما يقرأ القرآن، وكأنه قد أوحى إليه الآن وله وحده كما ذكر السهروردي ذاته. ولأن المريد لا يطلب إلا المعنى الخفي بحدسه وكشفه الذاتي، فإنه عندئذ سيعرف أن الحكايات كالمكيال والمعنى كالحب الذي يحويه، كما قال مولانا الرومي معبرا عن ذلك بقوله: «فالعقل الذي يأخذ حب المعنى ولا يتوقف عند المكيال»^(٣٨) أو كما عبر الإمام الغزالي عن ذلك بقوله أيضا: «ينبغي أن يتخذ الإنسان الظاهر رمزا للباطن...»، «فإن موسى (عليه السلام) فهم من الأمر بخلع نعليه (القرآن الكريم، سورة طه، آية: ١٢) أن أطرح الكونين (أى أن يزهد في العالمين - أى هذه الدنيا والجنة) فامتثل الأمر ظاهرا بخلع نعليه وباطنه بخلع العالمين - الدنيا والآخرة - فهذا هو الاعتبار أى العبور من شيء (ظاهر) إلى غيره، ومن ظاهر إلى سر...»^(٣٩)، بمعنى أن يتحقق الكمال بين الظاهر والباطن فلا يضحي بأحدهما دون الآخر، لأن كلا منهما لا معنى له بدون الآخر شرعا وحقا.

ومن الآن علينا أن نأخذ أنفسنا مع حكايات السهروردي الرمزية في رسالته هذه «رسالة في الطفولة» في رحلة سياحة صوفية، لتتعرف من خلالها على ما تحتويه من إشارات ورؤى تعبر عن

حقيقة التجربة الصوفية، التى على المريد أن يأخذ بأصولها ويتبنى حقائقها ويصونه بعيدا عن غير أهلها، إنها الحكايات الرمزية للطريق الروحى الفريد الذى تمثله التجربة الصوفية.

إن أول الدروس التى تلقىها علينا «رسالة فى الطفولة» هو درس تربوى يتلخص فى ضرورة أن يصون السالك أسرار الطريق عن غير أهله، لأن إفشاء الأسرار يؤدى حتما إلى وقوع الإهانة والإضطهاد من الآخر على مستويين: الأول: مستوى الرعاع والوضعاء من العامة والثانى: مستوى الذين يتعلقون بتلابيب الحرف وعبادة الظاهر، وهو ما تعبر عنه هذه الكلمات التى جاءت على لسان الشيخ الذى رآه المريد عن دخوله إلى الخانقاة أو بيت الصوفية وحكى له ما حدث من رفيقه الوضع الذى صفعه واتهمه بالجنون لو أنه أذاع شيئا صوفيا لم يفهمه هذا الرقيق، فقال شيخك كان صائبا، ولو أنك حكيت لشخص، يجهل الفرق بين الليل والنهار، سرا من الأسرار العلوية التى تشاق إلى أرواح الأكابر (العارفين) .. فإنك ستنال صفعه، وسيرفض شيخك رؤيتك مرة أخرى،^(٤٠) والسهورردى يشير فى نهاية هذه الكلمات إلى أن السالك مهما حاول كتم أسرارهِ، فإنه لن يستطيع، لأنه عندما يذيع ما يستوجب عليه أن يكتمه، يكون فاقدا لوعيه الحسى والعقلى، لأنه يكون أما فى شهود شيخة ذائبا فيه، كما تخبرنا الفقرة الثالثة من الرسالة، وإما يكون فى شهود الحقيقة ذاتها كم حدث للحلاج عندما صرح بقوله «أنا حق، أو عندما قال السهورردى ذاته فى رسالته «صغير سيمرغ، معبرا عن التوحيد الحق «لا أنا إلا أنا»^(٤١) بحيث تعبر العبارتين عن تحول الصوفى إلى مرآة تتجلى عليها أنوار الحق، فيوحد الحق ذاته على لسان عبده الواصل الفانى فى حضرته، الباقى فى شهود أنوارهِ تعالى، وهو ما أكدته السهورردى مرارا، فى رسالته «كلمات ذوقية ونكتات شوقية» عندما صرح بأن «دأب العشاق المسكين، التوجه إلى جناب معشوقه

والتوصل إلى وصل محبوبه، فلهذا صار القمر سريع السير لا يمكث في منزل إلا يومين، ويسير سيرا حثيثا حتى يرتقى من حضيض الهلال إلى أوج البدرية، فإذا قارب المقابلة، انعكست إلى ذاته الأشعة الشمسية، فأضاءت ذاته بأنوارها، بعدما كان مظلمًا وأنار بأشعتها بعدما كان معتماً، فنظر إلى ذاته فما رأى شيئا خالياً من أنوار الشمس فقال: «أنا الشمس، فأبو يزيد والحلاج وغيرهما من أصحاب التجريد كانوا أقمار سماء التوحيد، فلما أضاءت أرض قلوبهم بنور ربهم باحوا بالسر الواضح الخفى فأنطقهم الله الذى انطلق كل شيء، والحق ينطق على لسان أوليائه...»^(٤٢)، وهو الذى عبر عنه السهروردي واصفاً حاله وحال الحلاج على وجه الخصوص، في هذه الصور الشعرية عندما قال:

ورحمتا للعاشقين نكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح^(٤٣)

ثم يضرب الشيخ لمريده الطموح للمعرفة مثلاً على ما تقدم من كون الجهال بطبيعة الطريق، يجهلون طبيعة أصحاب الطريق، فينكرون عليهم أحوالهم وطبائعهم ومعارفهم بل ويمنعون في اضطهادهم بالقول والفعل، كما قد يدفعهم إلى ارتكاب حماقات. إن الإهانات التى يكيلها الوضعاء والرعاع لأهل الطريق تصل إلى حد التفكير، لأنهم يجهلون الحقيقة، لجمودهم عند سطحية الحروف وعبادة المظاهر والتموضع على مستوى الأشياء، وذلك لأنهم «كالبط، الذى يمثل فى الأدب الرمزي عند الفرس عامة، الحرص، والحرص هو وليد فقر الروح، لأن الحريص على متاع الظاهر يفقد بصيرة الروح التى تمده بالفهم الحقيقى لكون الظاهر علامة على معنى أكثر عمقا، بالضبط كما أن متاع الدنيا دلالة على معنى روحى أكثر عمقا أيضاً، وهو إن المتاع عندما يحرص عليه الإنسان يفقده عبوديته لله، فيصير شحيحا متلبسا بعبادة الظاهر دون المعنى

الذي يشير إليه في ذاته، وهو الذي يعبر عن ضرورة التضحية بكل الدنيا من أجل الظفر بالمعية الإلهية، وإذا كان البط، المنكش على ذاته، المتجمد في حرصه يشير إلى الحرص، فإن السمندر، الذي يواجه البط، نازلا صنيفا عليهم، يشير إلى العاشق الصوفي الكامل، الذي يقعد وسط النار، لأن كيانه مشتعل بالعشق لجنا ب الحق، وفي اشتعاله الروحي يحترق كل شيء، ويذوب كل شيء، فيتجرد عن كل شيء إلا عن طلبه لمعية الله تعالى. وهكذا عبر السهروردي عن صدين ينتميان إلى طبيعتين مختلفتين، طبيعة المائية، للبط، والطبيعة النارية، للسمندر، والأولى تشير إلى الحشد الأبله والعامة والرعاع السوقة الذين لا معنى لهم ولا طعم ولا لون كما هي الطبيعة الماء، ولأن طبيعتهم مائية فإنهم يريدون القضاء، بمنطق الجمود الجمعي، على العاشق الناري (والماء يطفىء النار) الذي توهج قلبه وقالبه عشقا للحق، وهو غفل عما يجول في أعماقه. وهنا يعلن العشاق الفرد ثورته على منطق الحشد ورؤيته العوراء التي ترى الأمور بعين واحدة، وتظن أن رؤيتها هي كل الحقيقة، ونلاحظ أن ثورته كثيرا ما يدثرها دثار الرحمة لمن هم على الفطرة، فلعلهم يتعاشون مع الحق والحقيقة على وجهها الصحيح، ويفهمون أن الحكمة ليست مظهرا واحدا، وإنما هي مرآة متكثرة تعكس الحق من جوانب عدة^(٤٤). وينتهي الشيخ من الحكاية إلى استخلاص النتيجة: أن الحكمة التي تعبر عن روح الطريق، هي التي يمكن أن نلخصها ببساطة في أن لكل مقام مقال، فالتصريح بكنه الحقيقة في وسط لا يتعاش إلا مع ظواهر الأشياء خطأ، ذلك أن كلمات الحق لا تنصرف إلا إلى أهلها، أهل التعايش والتجرد عن الأهواء الذين يشتغلون وجدا وحبًا، وبهذا الوجد يستطيعون النفاذ إلى إشارات الحقيقة في أحاديث الأكابر من العرفاء، ولذا فإن شرط الفهم عندهم هو احتراق القلب بنار المحبة، ومن ثم كان الفاقد لهذا التوقد القلبي بالوجد محروم من

رؤية الحقيقة، وهو ما عبر عنه قول الشيخ المعلم: .. ومن الخطأ أيضاً أن تطلب أشياء معينة من أناس بعينهم، فكلمات الحق لا يجب أن تحجب عن مستحقها، ذلك أن من لا يستحقها سيصيبه الإزعاج من كلمات الأكابر. إن قلوب الوضعاء (الرعا) والمحرومين من الحقيقة كالفتائل المبللة بالماء بدلاً من الزيت ومهما حاولت إشعال تلك الفتائل، فإنها لن تشتعل أبداً.^(٤٥)، وإذا كانت القلوب المحرومة من نار العشق، والتوقد الوجدى هي كالفتائل المبللة، التي مهما حاولت إشعالها فإنها لن تشتعل، لأنها حرمت من زيت الوجد، الذي يوجب نار العشق والمحبة في حنايا القلوب، فإن القلوب الحبة التي تكثفت لديها العاطفة، فصارت عطفاً على كل شيء، حتى صارت في ذاتها رمزاً «للعاطف»، إنما هي القلوب التي أحرقتها نيران الوجد فاشتعلت، فصارت شموعاً تضيء، وتنبير لغيرها، وذلك لأنها لا تستمد نورها إلا من داخلها، من حريق ذواتها في أتون العشق والمحبة، وتلك إشارات واضحة على أن الطريق الصوفى من أوله إلى آخره يعبر عن الذاتية، فوقود العشق ينبعث من الداخل، لأن هذا الوقود لا يستدره السالك من الخارج، بل من داخله بعد أن مر في رحلة تربوية روحية تعلم منها أصول العشق ومنهجه. إن قلب العاشق يحترق لأنه يذوب حبا، وفي الوقت الذي يغنى فيه بدنه إصطلاماً، يتأجج قلبه بنار المحبة «كقلب الشمعة الذي يحترق، بينما بدنها يصطلم ويغنى»^(٤٦)، وهي إشارة واضحة على أن الوصول إلى مرتبة المحبة يرتبط ارتباطاً وثيقاً، بالتحضية بكل العلائق الدنيوية الشهوانية، حتى يتجرد السالك عن السوى والأغيار، ليكون وحده مع الله وحده، في علاقة المحبة التي تؤججها نار العاطفة الحية في قلوب العارفين. لهذا تنطق الرسالة على لسان الشيخ المعلم «إن أهل المعانى الجوهرية يضحون بأبدانهم في حريق قلوبهم، ومع ذلك فعندما تغنى أبدانهم يتألق نورهم حتى يصير عطفاً»^(٤٧).

ولكن علينا أن نتساءل: أليس لقلب الإنسان المحروم من الوجد فرصة في أن يصير متعاطفا محترقا بنار العشق؟ كيف تقدم لنا التربية الروحية نموذجا لإصلاح هذا النوع من القلوب المريضة؟ كيف يمكن أن تتعافى هذه القلوب من مرضها فتتزعج عنها كدوراتها التي أعتمت مراهاها فما صارت تعكس شيئا من أنوار الحقيقة، كيف تتار هذه القلوب من جديد، بأنوار العشق، وكيف تتأجج عواطفها بحريق الوجد، لكي ترتفع في الطريق نحو الحق؟ - هذا المنهج التربوي لتحويل المريض الروحي من سقمه ليكون صالحا للسلوك، تعبر عنه الرسالة في صورة رمزية تقوم على المقارنة بين «مريض البدن ومريض القلب». إن أزمة الإنسان الحقيقية أن يكون محروما من الوجد، مجردا عن العاطفة التي تمنحه قلبا متعاطفا يشعر على نحو الجد بقيمة العاطفة وتكثيفها في السلوك نحو معرفة الحقيقة، عندما يفنى عن السوى والأغيار، ويتلأأ قلبه بنور العشق، فيشعر أنه مع الكل في واحد، إن أزمته هي الحرمان، وبداية خروجه من الأزمة أن يبصر علته الحقيقية، وهي أنه لما صار محروما من الوجد، صار قلبه ضريرا، فاعتمت مرآته، وما صارت قادرة لا على أن تبصر نور الحقيقة، ولا على أن تعكس تجلياتها النورانية، فالقلب مضغة إذا صلحت صلح البدن كله كما يقول رسولنا عليه الصلاة والسلام. وإذا كان مرض البدن يغيب عقل الإنسان عن الفهم لمكابدته للآلام، فإن مريض القلب عندما يبصر أن مرآته معتمة، وأنه صار بالنسبة للحقيقة أعمى، لفقدانه للتعاطف والوجد، فإن هذه المعرفة تشكل أول خطوات الانطلاق نحو تملك البصيرة الكاملة. وإذا كان مريض البدن، يوصف له من الطبيب جرعات دوائية، وأنواع معينة من الأكل والشراب، كما تقول الرسالة^(٤٨)، فإن مريض القلب سيكون دواءه يرتبط بهجر المدنية التي تمثل المعرفة الحسية والعقلية،

كما تمثل كل الأهواء والنزعات والحاجات الدنيوية التي من خلالها اعتمدت مرآة القلب، فصار ضريرا لسقوطه في حبال عبوديتها، وهذا الهجر للمدينة سوف يلزمه الانطلاق نحو الحرية والانعتاق من القيود، الذي تمثله «الصحراء أو البرية، المترامية المدى، التي يتأدب فيها الإنسان ويكون على مقربة من المعرفة الإلهية، التي تعد بالنسبة للعامة جنونا، كما ترى صاحبها «مجنونا»، والأدب التربوي الذي يلقاه مريض القلب - لكي يتعافى في قلب الصحراء، وطن الحقيقة، لأنها وطن الوحدة والاغتراب والتفرد عن كل شيء، يسد منافذ الهواء والنور اللازمين لاستشفاء القلوب - يأتيه من خلال رموز تبسطها لنا الرسالة بتوجيه الشيخ الطبيب، وهي رموز تحض المريض على بذل الجهد والعطاء لكي يشفى ويتعلم من كائنات ربما تكون أقل منه قيمة في محيط الحياة، ولكنها من خلال النورانية استطاعت أن تصل إلى أهدافها، وعلى الرغم من ذلك، ولأنها غفلت عن مصدر نورانياتها أصابها الجحود وتلبست بالزكران، فصار بصرها حسيرا عن رؤية الحق، بضباب مثله تماما مع أن النور يلف الوجود حوله، فإن مرآة قلبه المعتمدة، لأنها أصيبت بضباب الجحود، وافتقرت إلى الوجد والعاطفة، صارت ضريرة، وصار قلبه مريضا وتلك هي حالة الإنسان الذي غرته حياته الدنيا، فظن أنها الحياة الحققة، فسقط في حبالها، ونسى أنه ليس إلا عبدا لله، وإنه ما خلق إلا ليعرف ربه سبحانه، وإن عبادته الحققة ما هي إلا مطية لهذه المعرفة، وأن حياته بل وموته ليس إلا من أجل الله تعالى. أنه لا بد أن يتعلم من سلوك الكائنات الانطلاق نحو الاستشفاء من علة الجحود وفقدان الوجد. ومن هنا كان عليه مثلا أن يدخل إلى الصحراء بحثا عن دودة بعينها لا تظهر أبدا خارج شقها أثناء النهار. ولها ميزة أنها عندما تتنفس ليلا فإن نورا يمكن أن يرى حول نفسها.. وبالنور

تجوس بحثاً عن الطعام في الصحراء...^(٩٩) إن هذا النص في رمزيته، يحوى فوق ما تقدم، إشارة إلى أن الحصول على غذاء القلب في المدى الفسيح للمعرفة الإلهية، لن يكون إلا عن طريق النور، فبدون النور الذي يتجلى من لدن الله تعالى، على قلب السالك، لن يدرك السالك شيئاً على الإطلاق وذلك وثيق الصلة بمذهب الإشراق عند فيلسوفنا بصفة عامة، فالسهرودي رأى في كتابه «حكمة الإشراق» أن الإبصار نفسه أو المشاهدة، لا تتم عن طريق ارتسام صورة المرئى في شبكية العين كما رأى المشائيون، كما أنها لا تتم عن طريق خروج شعاع من البصر، لأن المشاهدة لا تحدث إلا عن طريق... مقابلة المستنير للعين السليمة إذ بها يحصل للنفس إشراق حضوري على المستنير فتراه، فالنور المدبر عند إشراقه على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري إشراقي ما يقابل الباصرة من المبصرات،^(١٠٠) ويقترب هذا الموقف من موقف مالبرانش ونظريته عن الرؤيا في الله كما يرى أستاذنا الدكتور محمد علي أبو ريان، استناداً لكون نور صادراً عن نور الأنوار أو الله تعالى^(١٠١). وينبئ الرمز التربوي مريض القلب ألا يفتر بنفسه إذا منحه الله تعالى نوراً فيظن أن نورانيته تنبعث من ذاته، فيكون كالودودة حسيرة البصر، مغرورة القلب، التي ظنت أن نورها التي تنال بواسطته طعامها ليلاً، إنما هو نورها هي، وغفلت عن حقيقة أن نورانيته، إنما تردت إلى منبع النور وهي الشمس^(١٠٢)، لأنها في ذاتها تفتقر إلى النور. والرمز التربوي لا ينتهي عند هذا التنبيه، بل يمعن في التأكيد على أن مريض القلب لا بد أن يسلك طريقه على نفس النهج الذي مرت به الودودة، حتى يعطى نفس السمعة، فيظهر النور من نفسه. وفي مرحلة تالية يعلمه طبيبه المربى أن كل نور في مواجهة مصدر النور يخفق ويخفى، لأن كل نورانية هي مجرد رشحات لنورانية المصدر، ومن ثم فإنها

تأكل حين يظهر، لأنها تذوب في حضرتها، فأنى لنور الشموع أن يظهر في حضور الشمس وازدهارها؟! إن كل نور ينعدم أمام نوريتها، كذلك فانوار القلوب تخفق وتختفى إن لم تظل على صلة وثيقة بنورانية نور الأنوار الحق تعالى وهذه الحكمة التي يتعلمها المريض هي التي فوق أنها تربية روحية، تجعله يخلع عن قلبه رداء الغرور والكبر، فإنها تنبئه إلى الوصول إلى معرفة نور الأنوار، لا تكون ولا تتحقق إلا بانمحاء كل صور النور المحدودة في الوجود، بمعنى أن الوصول مرهون بالتجرد عن كل شيء يتعلق بالمحدودية كالأهواء والحاجات والشهوات العادية. وهذا هو ما يمد القلب الفقير المحروم من النورانية الحق، بوقود الوجد الذي يفتح له في كوة وجوده مشكاة للنور، تجعله يدرك أن كل شيء منير، إنما يستمد نورانيته من مبدأ النور ومصدره، لأن فقر القلب يجعل الإنسان يتفجع بالأسباب متناسيا رب الأسباب. ومن ثم كان عليه أن يسلك من خلال هذه الأسباب من حيث كونها مرايا تتجلى عليها وتتعكس فيها نورانية الخالق، فيزداد حبا للعالم لا من حيث هو ذاته، ولكن من حيث هو مخلوق لله، وهذه هي المرحلة التي عبرت عنه هذه الصورة الرمزية، وعند البحر تأتي بقرة إلى الساحل عند هبوط الليل وترعى بنور اللؤلؤة التي تتوهج بالليل. إن هذه البقرة تضمحل حقيقة للشمس، لأنها توهن اللؤلؤة أثناء النهار، وتجعل نوريتها لاغية. إن الشيء الفقير لا يعرف أن كل شيء له نورية إنما تكون بمساعدة الشمس. دع المريض يبحث بنور اللؤلؤة ليجد ما تأكل البقرة من أعشاب. دعه يأكل أيضا الشيء نفسه حتى يتجلى في قلبه حب اللؤلؤة،^(٥٣) إن السهروردي يؤكد أن العالم بأسبابه لن يكون شرا إلا عندما ننظر إليه من حيث كونه قيمة في ذاته، فما دام كل شيء لا يستمد نورانيته أو وجوده من ذاته فإن قيمته الحقيقية تتحدد في

ارتباطه بمبدأ نوريته ووجوده، ومن هنا فإن حب الإنسان للعالم يجب أن يكون مثبتاً عن كونه أداة للوصول للحب الحقيقي الذي يرتبط بمصدر كل شيء، المبدأ الحق للوجود. ومعرفة مريض القلب لهذه الحقيقة يكون قد وصل إلى المرحلة، التي تضاء فيها مرآة قلبه بعاطفة المحبة والشرق إلى جناب المبدأ الأول، وهنا أن له أن يقطف ثمار الحقيقة من عين الأبدية، عند جبل قاف الذي يرمز إلى العالم العلوي اللانهائي، حيث يكون وحده مع الله وحده، فيقطف ثمار جهاده، في موطن السيمرغ، الحق الذي يشير في الرسالة إلى الذات العلية، التي منها تترشح أنوار الوجود. إن وصول السالك إلى هذه المرحلة النهائية. يكون قد اخترق الحجب التي تفصله عن الخالق، وهذا يذكرنا بتعليق الغزالي على الحديث المشهور «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره، عندما يصنف الرجال وفقاً لدرجة شفافية الحجاب الذي يفصلهم عن الحق، أو درجة الصفاء التي بلغت رؤاهم لنور الحق سبحانه وتعالى»^(٥٤)، وهو الأمر عينه الذي نجده عند مولانا جلال الدين الرومي في تشبيهه للدرجات المختلفة للولاية بحجاب النور، حيث يقف نوع معين من الأولياء خلف كل مرتبة نورية حتى نصل إلى مرتبة يقوى فيها البصر شيئاً فشيئاً، ويتجاوز الولي كل الحجب، يصير هو المحيط^(٥٥) وهو ما نجده بوضوح كذلك مع فريد الدين العطار الذي قال عنه الرومي «أنه اجتاز مدن الحب السبع، حيث نرى في كتابه «منطق الطير»^(٥٦) وصفه لطريق الوصول إلى الله تعالى، حيث يقص علينا حكاية ثلاثين طائراً (في اللغة الفارسية: سى مرغ) عن الذات العليا التي يرمز إليها بطائر أسطوري، وهو السيمرغ، ويعد أن تصل إلى مطلوبها تستيقن أن الذات العليا هي نفسها، حيث يكون وهم الكثرة قد اختفى، فالثلاثون طائراً هي الطائر

العلوى، وفي أى حال فإنها قبل أن تصل إلى نهاية الرحلة، عليها اجتياز الأودية السبعة من وادى الطلب (الذى عبرت عنه رسالتنا هذه بالتحول من المدينة والدخول إلى الصحراء طلبا للحقيقة) إلى وادى الفناء، مرورا بوادى العشق، ووادى المعرفة، ووادى الاستغناء، ووادى التوحيد، وادى والوله، ووادى الدهشة. إن الشفاء الكامل، لا يتحقق روحيا إذن، إلا بالحصول على ثمار شجرة الوحدة الإلهية، حيث يفنى الكل فى شهود الحقيقة الإلهية، وهى درجة البقاء والتوحيد الكامل التى حدثتنا عنها رسالة صفيير سيمرغ عند السهروردي نفسه كما أشرنا آنفا، وفيها يصير الواصل إلى جناب الحق لسان التعبير عن الحقيقة، فينطلق الحق على لسانه فى صورة التوحيد الأعلى، لا أنا إلا أنا. إنها الدرجة التى من بعدها يصير الإنسان الذى كان فيما سبق محروما من الوجد والعاطفة، ومريضا بدنياء، طبيبا للوجود كله^(٥٧)، وعندها يكون الإنسان قادرا على تأمل نور مولاه دون واسطة، طلبا لمشاهدة حضرته، حيث يغدو شاهدا، وهى المرتبة التى قطف فيها ثمار شجرة السيمرغ، عند جبل قاف فى رسالتنا هذه بعد مروره بدرجة الزهد التى تعود فيها على تقليد الدودة والبقرة فى الحصول على العشب أو الغذاء قهرا لغرور النفس، ببذل الجهد، تمهيدا لتحويل رؤيته عن الانشغال بالأهواء الحاجبة للرؤية، حيث يتجاوز كل ما هو حس بتحقيق هويته الشخصية، فتستغرق ذاته على وجه الحقيقة فى النور الحق، فلا يصير هناك ثمة وجود حتى ذاته اللهم إلا نور الملك، الذى منه تستمد كل صور النور. إن على الإنسان أن يكابد تباريح الطريق، بأحواله ومقاماته، حتى يصير صوفيا على الحقيقة. ورسالتنا هذه، وعلى نحو بسيط ساذج، توحى تربويا بإمكانية مكابدة هذا الطريق، وأنها إمكانية مفتوحة تعطى لأى إنسان، شريطة أن يحيا حياة روحية بقلب صاف، مع

نشدان هذه الحياة، لا من حيث اعتبارها غاية في ذاتها، بل من حيث كونها درجات توصل إلى الحق الواحد، الذي هو اسمى من كل شيء وأبعد من كل حال ومقام تصل إليها نفس الإنسان، على الرغم من أنه سبحانه موجود في مركز الكائن البشرى، فهو أقرب منه إليه، فمنه سبحانه تنبعث مركزية الربط لعناصر الجسد والنفس والروح في داخل الإنسان، والتي تمثل على التوالي في مباحث الإلهيات الصوفية: الشريعة والطريقة والحقيقة التي تعد في تواليها، القاعدة الأساسية للرحلة الروحية التي تنطلق من عالم الناسوت، الذي يدرك بالحس، إلى عالم الملكوت اللامرئى الروحى الملائكى، الذى لا يدرك إلا حدسا بالملكات الروحية، فعالم القدرة والجبروت الذى هو العالم السماوى، أى عالم الأسماء والصفات الإلهية^(٨) ويدرك فى التوحد الشهودى مع الحق، ثم العالم اللاهوتى الذى لا يمكن إدراكه، لأن الظاهرات جميعا تكون مستغرقة فى الوحدة، وهى تناظر فى الطريق الصوى الحالة العادية التى يستجيب فيها الإنسان للشريعة، وطبيعة الملائكة التى يحاول الإنسان بلوغها بالطريقة ثم طبيعة القدرة التى تناظر عالم الجبروت، وهى التى يحاول الإنسان أن يبلغها من خلال المعرفة، إلى أن يستغرق فى العالم التالى، وهو عالم الفناء والاستغراق، عالم الإمحاء فى الحق، عند بلوغ حال الحقيقة، التى عبر عنها السهروردي كما ذكرنا فى رسالته صغير سيمرغ فى تعبيره عن التوحيد الأعلى فى صورة «لا أنا إلا أنا» وهى درجة الفناء عن الفناء.

وينسج السهروردي على نفس المنوال خيوط الرسالة ليؤكد أنه طالما كان الإنسان واقعا فى حائل حاجاته، مقيدا بأهوائه ونزعاته الدنيوية، ومكبلا بغروره، فإنه مع كونه انعكاسا للنور الحقيقى، سوف يظل جاهلا مع معرفة أن كل شيء فى هذا الوجود لا قيمة له فى

ذاته، إلا من حيث كونه تعبيراً عن التجلي الإلهي فيه، لأن كل شيء يستمد من الله تعالى، وغفلة الإنسان عن هذه الحقيقة تجعله أسيراً لعالمه، فيظن أن الظاهر هو الحقيقة، فيسقط عبد له، لسقم قلبه الذي خلا من الوجد والعاطفة اللازمتين للنفاذ عبر الظاهر إلى باطنه الحقيقي، ومثلت «الدودة» و«البقرة» هذا المعنى، بينما مثلت «اللؤلؤة» العالم المادي في بريقه ولمعانه خلال ما تعكسه مظاهرها المادية، من بريق يخلب الأبواب والقلوب فتسقط في حبال عبادته، متلعة بما فيه من أسباب، ناسية رب هذه الأسباب، وهذا المعنى يشير إلى أن حب العالم المادي ليس شراً إلا في حالة واحدة، كما أشرت من قبل، هي أن نتوهم أن هذا العالم خير في ذاته، والأصل أن نفهم أن العالم بما فيه إنما هو عطية من الله تعالى، فكيف نسبح بحمد النعمة وننسى المنعم، والمنعم هنا تعبر عنه «الشمس» رمزياً، تعالى الله سبحانه عن التشبيه والتشابه،. وتلك المعاني تتكرر في الرسالة كما تحدثنا (الفقرة السابعة) حيث تؤكد أن كل مظاهر العالم ومخلوقاته تستمد نوريتها من الله تعالى، لأنه أصل وجودها، وأنها تعهدت بذلك وشهدت بذلك في عالم الذر، قبل وجودها الأرضي، ثم تناست هذا العهد جاحدة بفضل الله عليها، ثم ينتقل السهروردي إلى الإنسان لكي يوبخه على إنكاره نعمة الله عليه وإقراره بالعهد، خلال حكاية «البستاني والسائل»، فالسائل الذي يأخذ حتى عنقود عنب من بستان صاحبه، يظل أسيراً لفصله طوال حياته، فما بالنا وكل شيء البستان وما فيه من ثمار، يترد إلى نعمة الله تعالى وفعله، فلولا نعمة الله تعالى ما أثمر البستان، ولصارت الحياة كلها فقراً، مع ذلك ينكر الإنسان النعمة كافراً بفضل الله عليه، ناسياً الإقرار الذي أخذه على نفسه بأنه لا رب له إلا الله تعالى، ولا منعم عليه إلا الله تعالى، فكيف ينكر صاحب البستان، أنه لولا الشمس ما أثمرت شجرة في

بستانه؟! من أين تستمد الأشجار قدرتها على النمو والحياة بدون الشمس؟! بل كيف يستمد الإنسان قدرته على الحياة والتواصل فيها بدون مدد الله تعالى وعنايته، والنص البسيط الذي يأتي على لسان الشيخ المعلم عندما سأله تلميذه، أو تمتلك الشمس تلك القوة التي بها يمكن أن تبدأ منها النورية إلى باطن اللؤلؤة التي تنوهج بالليل؟، وعندما أجابه «أنها تمتلك تلك القوة»، نص يوحى على بساطته، بكل المعانى السابقة، وتثمر الشمس بستانه (الإنسان) كل عام بالعنب والثمار الأخرى، لكن البستاني لم يشعر أبداً بأن عنقه مطوق بجميل الشمس،^(٥٩) وتصفع الرسالة وجه الجحود في الإنسان فتذكره بأنه مهما حجبت ظواهر الطبيعة المادية نور الشمس فهذا ليس دليلاً على غيابها، وإنما هو دليل على سوء تقدير الإنسان وجهله، بل إن هذه الظواهر جميعاً لتؤكد بوضوح سافر أن كل شيء لا بقاء له، وكل شيء هالك إلا وجه الله تعالى، وأن الناجي فقط هو ذلك الذي تحرر من ريقة كل شيء، حتى ينال كل شيء. إن ثمار شجرة السيمرغ لا يقطعها إلا من ضحى بكل شيء هنا، لينال كل شيء هناك، عند جبل قاف حيث الإشارة إلى نعيم الرؤية والمشاهدة في العالم الآخر، أين ما كان من الملوك والجبابة على ظهر الأرض، أين نعيمهم وممالكهم وما كانوا يحكمون، كل شيء ولى واضمحل، لأن كل شيء لا يستمد وجوده ويقائه من ذاته، بل من الله تعالى، لهذا ما نجى إلا واحداً، هو الإنسان المتحرر، أو أبو يزيد، كما تنطق الرسالة. لقد كان لأبى يزيد حظ طيب ليدرك هذا، فقد تحرر من كل شيء كان يملكه كثرة لما حققه تماماً بشكل فوري. إن الترف والجاه والمال عقبات في طريق الرجال. وطالما كان القلب مشغولاً بحب هذه الأشياء، فإنه لا يمكن أن يرتقى. وأى أمرئ يكون مثل درويش متجول ويرتفع فوق عبودية الزينة وجاه المنزلة، سوف ينال العالم

في صفاته^(١٠). وهكذا تعبر الرسالة من خلال حكايتها الرمزية عن أن الطريق ليس إلا خطوة واحدة يتقدم بها الإنسان خارج نفسه، وما يتلبث بها من أطماع وأهواء ليصل إلى الله تعالى. لهذا كان اليقين الذي يحصله الإنسان في طريقه، كما أخبرتنا رسالتنا لغة موران وصغير سيمرغ مثلاً، هو أن قناع النفس يعنى وجود الله وحده، وهو الأمر الذي عبرت عنه كلمات الجنيد بحق عندما قال «التصوف أن يملك الحق عنك ويحييك فيه»^(١١). وذلك لأن الصوفى الحق لا يقوم بنفسه بل بالله تعالى، كما يشعر أن الكل لا يقوم إلا بالله، وذلك لأنه فنى عن كل شيء لكونه أثر الله تعالى على كل شيء، ولذا أثره الله على كل شيء، لينتهى الأمر بالصوفى إلى أن يضحي بعلم نفسه لأجل علم الله، ويأرادة نفسه لأجل معيته لإرادة الله تعالى.

وهكذا تنبأنا الرسالة عن أن الشخص الحقيقى هو الوحيد العارف الحقيقى، الذى يستطيع الارتفاع فوق قيوده، والسمو فوق رق الكائنات، متجاهلاً كل شيء لأجل علوه، واثقاً في رحلته، خالياً عن كل ما يملك، لأجل الحق، لأجل عالم البهجة الحقيقية. إن هذا الموقف الوجودى الذى يحققه الشخص المتعالى، هو الترحال الروحى الذى لا يتحقق إلا عندما يوقف السالك نحو الحق، اندماجه مع وجوده النفسى المادى، لكى يتوحد مع الروح، تائباً عن كل شيء ما خلا الله، زاهداً فى كل شيء ما خلا الله، منيباً عن كل شيء إلى الله، وهو ما يعبر عن جواب الشيخ عندما سأله مريده الطموح، أو هناك أى إنسان يمكن أن يرتفع فوق القيود التى يمتلكها؟، فأجاب الشيخ: هذا الوحيد يكون شخصاً حقيقياً (عارفاً) ...^(١٢)، وهكذا فإن الإنسان الذى سقط فى الوجود - فى - العالم قابعا فى قاع الوجود الدنيوى، هو مثل الجنين الذى لم يولد، لا يؤمن على الإطلاق بأن هناك من أهل الصلاح والأولياء من استطاع الارتفاع فوق قيوده، فهو لا يؤمن

ببهاء عالم الروح وألقه، عندما نحدثه وهو مسجون في الدنيا المظلمة، مقيدا بجبائل بريقها الخادع. أما العارف وحده، العاشق وحده، الإنسان الحقيقي بمفرده، هو الذى يصير جنينا فى رحم الفناء، لأنه أدار ظهره للعالم الخارجى. وعلى العكس من ذلك تماما فإن أهل الدنيا، هم أهل التقليد والمحاكاة العمياء، هم الحشد الذى لا يشغله إلا إشباع حاجاته الشهوانية على اختلاف صورها، هم أولئك الذين لا تفتح أعينهم الروحية، فلا يروا إلا ما يرون بحكم العادة، من مظاهر الدنيا وزخرفها.

إن الإنسان لا يدرك مهما حاول أن يحقق الكمال فى الدنيا، أنه مهما كان اقترابه من تحقيق هذا الكمال الدنيوى، فإن فعله سيظل ناقصا، لأن فعله يدور فى مجال ناقص لعالم ناقص، وعلى الإنسان الذى يسعى إلى تحقيق وجوده الحق، أن يولى وجهه شطر العالم الباقى، ويعلم أن ما يحاول تشييده فى هذا العالم، ليس شيئا بالقياس إلى العالم الآخر، إن إحساس الإنسان الدائم بنقصه فى وجوده - فى العالم و كان عليه أن يوقفه إلى حقيقة أنه مهما حاول الكمال فسيظل ناقصا، لأن وجوده ليس قائما بذاته، ووجوده فى هذا العالم مرتبط حتميا، بأجل محتوم ضرورى لا دخل له فى صنعه، ولا يتأخر لحظة عما قدره الله تعالى، فكيف يكون حاله وقد حان أجله، وهو مشغول بعالمه الدنيوى، مكبلا بمحاولة العلو داخل دائرته الضيقة، غافلا عن علوه الحقيقى شطر العالم الأخرى، الذى يمثل فى ذاته دائرة الوجود المطلقة، التى تموج فى محيط النعيم الأبدى، انتظارا لأولئك الذين ضحوا بكل ما يمتلكون هنا، لكى ينالوا الفوز الحقيقى هناك. وهكذا فمهما شيدنا فى الدنيا، ومهما رفعنا من قصور، ورفلنا فى النعيم، فكل شيء لن يكون كاملا على الإطلاق كما نريد، لأن الدنيا ليست مجال الكمال، وإنما هى مجال المكابدة

والمجاهدة لأجل الاعتناق، طلبا لله تعالى، وعلى الإنسان أن يتذكر وهو يظن أن ما يفعله يدفعه إلى الكمال هنا، الآية الكريمة التي تنطق بقوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم، .. فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، صدق الله العظيم (سورة النحل، آية: ٦١)، إن على الإنسان أن يترك بهجة الدنيا، عندما تتحول إلى قيد يكبله وحجاب يمنعه من رؤية الحق، لأجل نيل البهجة الدائمة في الآخرة. إن هذه الانتباهة التي على الإنسان أن يحققها لأجل تحقيق الخلاص تدله على الحكمة الخالدة التي تنطق بأن الإنسان لا يعرف قيمة النعمة إلا بعد فقدانها، ومن ثم فنعمة الدنيا قائمة عند حدين: الأول: أن يسقط الإنسان في حبالها فيتلفع بالنعمة ناسيا المنعم، والثاني: هو أن يضحي بهذه النعمة لأجل تذكر المنعم والترحال إليه. من هنا كان عليه أن يطرح كل الأوهام النفسية والعقلية والبدنية التي تمثل حجابا في الطريق، تمنع أنوار الحق، من أن تنعكس على مرآة ذاته، ويذكر لنا السهروردي في رسالته لونا من ألوان المعرفة العقلية الزائفة التي يدفعنا الفضول وحب الإستطلاع إلى التعلق بها كما يقول القائل على لسان المريد الطموح الذي سأل شيخه: «وعندما يكون القمر كاملا وتكون الشمس والقمر في مواجهة مباشرة، فيكون واضحا أن الأرض تقع بينهما، فلماذا لا تكون الأرض حجابا للنور بين الشمس والقمر؟»^(٦٣).

فهذا تفسير علمي زائف، لأن القمر لا يخسف في كل مرة يصير فيها مقابلا للشمس، فيذهب نوره، أو بالأحرى لا يعكس ضوء الشمس على صفحته. وهذا ما يجعل السهروردي يلجأ إلى الرسم الرياضى ليوضح زيف هذا الادعاء، الذي يمثل مع غيره، عند تعلق الإنسان به، حجابا عقليا يحجب الإنسان عن رؤية نور الحقيقة، وكالعادة يلجأ إلى «دائرة» ليوضح العلاقة بين الشمس والقمر والأرض، وأن دورة

كل منهم دورة منتظمة، بحيث لا يحجب أى منهم النور عن الآخر، بحيث يظل النور نهرا سيالا لا يتوقف عن السيلان إن صح التعبير، وتظل الأرض والقمر تواجه بظلالها أنوار الشمس فيضيئا، وهى إشارة رمزية هندسية، يعبر بها فيلسوفنا الصوفى عن الصلة بين الأبعاد الأساسية للإيمان فى الإسلام. فيمثل محيط الدائرة الكبرى الشريعة التى تحيط بالجماعة المسلمة كلها، فى حين أن نصف القطر يرمز إلى الطرق التى توصل إلى المركز حيث توجد الحقيقة (الشمس) وهذه الحقيقة، الموجودة فى كل مكان ولا مكان حيث إن لا أين، توجد الطريقة والشريعة من الناحية الرمزية، بالضبط كما توجد النقطة فى نصف القطر والمحيط فى الوقت ذاته. وهكذا فإن الشريعة والطريقة من حيث أن كلا منهما أوجده الله تعالى الذى هو الحق، تعكسان المركز، كل منهما بطريقته الخاصة، تماما مثل علاقة القمر والأرض بمركزية الشمس بالنسبة لكل منهما^(٤).

٤ - من رمزية التعليم إلى الزهد والتطهر الروحي كمعراج للعلو:

لا ترسم لنا رسالة «فى حالة الطفولة، معالم الطريق الصوفى، ولا تفصل الحديث عن المدارج الصوفية التى يسلكها الصوفى فى طريقه، وتكتفى خلال رموز حكاياتها، بالتركيز على الزهد والتطهير الروحي كمعراج للعلو نحو الحق. والواقع أن ما سبق ينقلنا مباشرة إلى دلالة الطريق الصوفى، خلال الزهد والتطهر وتقوم هذه الدلالة على النظر إلى الحق فى مقابل الذهول عن الباطل، بحيث يوجه الإنسان وجهه ميمما نحو الكونى الحى، زاهدا عن كل كبرياء دنيوى، وهذا يعنى تحرير العقل أولا من أى طموح يرمى إلى الشهرة والمجد، وثانيا بالانحناء لخدمة الحق تعالى، بتطهير النفس من الشر وتقويتها بالعقل، حيث يتأهل الإنسان بالابتعاد عن نوادى الثثرة

والكثرة، في مقابل قصد بيوت أولئك الذين تعودوا أن يصمتوا، تأملا في صفحات الكون وعظمته، وتأملا في نفوسهم بقصد تنقية مرآتها من كدورات الأهواء والفرغات المادية، وبهذا التأمل الصامت، الذي يشبه روح الأبدية، يتم الإنسان الاستغراق فيرحل من مظاهر الحق إلى صفاته، ثم إلى معرفته، وهنا يجتاز عالم الأسرار، ليصل إلى باب الفناء والافتقار إلى الله، فيغدو قلبه غنيا بالبقاء مع الحق، وبانصراف معنى الفناء والفقر لن يكون هناك إلا الله باقيا في قلبه. وهذا المعنى هو ما تعبر عنه رموز وحكايات الرسالة في أعمها الأغلب.

فالتطهير الروحي هو وسيلة إعداد الذهنية الإنسانية التي تهئ الإنسان ليكون أقرب للتقوى والطاعة، وهذا الإعداد إنما يقوم على تشبع مرآة القلب بالإيمان حتى تعكس الصورة تماما، ولكي يتم ذلك يجب أن يكون سطح المرآة مصقولا إلى أبعد حد، ذلك أن الحقيقة الإلهية يمكن أن تجلى نفسها على نحو يقينى واضح، شريطة أن تكون مرآة القلب مطهرة من كل أدناس الدنيا وكدوراتها، بحيث تكون هذه المرآة الصافية رمزا للكمال والاستقامة والطاعة الأخلاقية. ذلك أن القلوب وحدها هي التي تعكس أسرار الحق، لأن القلب عندما يصفو كالسما، فإن ضياء القمر ينعكس على مرآة الماء التي هي القلب، ويرتبط ذلك بالمجاهدة التي تشبه صقل المرايا والعدسات، لأن الذنوب في القلب تؤثر تديريجيا على صفاته مثل تراكم الصدا على المعادن تماما. ولهذا يحث الطريق الصوفى الإنسان على مجاهدة شهواته، ومقاومة أعداء روحه في داخله وخارجه، أى الأعداء المجسدة والأعداء على مستوى الفكر، من أجل أن ينتهى من مجاهداته وقد هزم فكر الخير فكر الشر، حتى يطرد كل ما يشد الإنسان إلى الشر من جسده وقلبه معا، وهذه هي المعركة الحق،

وهي الجهاد الأكبر كما أخبرنا رسولنا عليه الصلاة والسلام، وهذا الجهاد الأكبر يظهر في أحلك الظروف التي يمكن أن يواجهها الإنسان في حياته، كحكاية التاجر الذي ركب سفينة وحملها بكل ما يملك، وفي عرض البحر قامت قيامة الرياح، ودخلت السفينة في دوامة، فقذف البحارة كل غال وثمين إلى البحر، حتى أصاب التاجر الثرى الكرب من جراء إحساسه بالعجز واليأس. لقد وضع في امتحان رهيب داخل مرارة الحياة التي قد تنتهي في أي لحظة مع أمواله. ويهدوء الرياح ووصول السفينة إلى الشاطئ تيقظ الرجل إلى حقيقة وجوده في الدنيا، وأنه وجود عابر لا ينفع فيه مال أو جاه أو كبرياء، فألقى بكل شيء إلى الماء، ليصبح فانيا عما يملك، متفردا عن كل قيود الجاه والثروة التي ظن أن فيها ملاذه، وهو فعل الرجل الحقيقي الذي أبصر الحقيقة في غفلة أصحاب الدنيا وعشاقها الذين اتهموه بالجنون. ولقد صار وجود المتاع وعدم وجوده عنده سيان، لأن حياته في هذا العالم يمكن أن تنتهي في أي لحظة^(٦٥).

والحكاية كما أجملت طرفا منها تؤكد المقابلة بين نموذجين: نموذج الموجود الأوحد أو المستثنى ونموذج الحشد الأبله، أي الفرد في مقابل المجموع، أما الموقف الوجودي الذي يظهر لنا النموذجين موقف المحنة، الذي يشوبه أعظم القلق على المصير وعلى حين يتشعب الحشد بالدنيا، فإن قلق الموجود الأوحد إنما كان قلقاً لا على المصير الدنيوي، وإنما على حقيقة ما وراء هذا المصير. وهنا تجاوز بلقطة واحدة آفاق التصور العامي، وتظهر من كل ما يملك، رمزا على أن الدنيا لا قيمة لها في ذاتها، فما قيمة الثروة والجاه والعرض الزائل، والإنسان في دائرة الموت. إن الحل هو التلغع، في حومة هذا الهلاك بشيء أدم بقاء، وأعظم إمعانا في الحياة الحققة، لهذا فالتاجر على الرغم مما كابده وما عاناه، فعندما وصل إلى الساحل قال: «فأنا

أرى أنى لا كابدت الأذى ولا خبرت الخسران المادى. فأنا أتصور، وقد وصلت بأمان، أنه لو كان فى استطاعتى نسيان الألم سريعا، لو كان فى استطاعتى نسيان كل ذلك العذاب سريعا أيضا، ففى وقت آخر لن يبقى فى ذهنى أى من الآلام حتى أسوأها...^(٦٦) إن إدراك الإنسان لكل شىء على أنه إلى زوال يدفعه دفعا إلى إدراك هذه الحقيقة، أن الحياة أفضل من المال، لأن الحياة هنا هى حياة القلوب التى يريدناها وطلبها السالك نحو الحقيقة، الذى أدرك فى تطهره وزهده فى متاع الدنيا، أنه قد يمتلك الأموال مرة أخرى، ومع ذلك فإن رغبة من الخبز مع صحة طيبة أفضل من تملكه لكثرة ضخم وسفينة ملكية^(٦٧) هكذا يصل الإنسان إلى القناعة، بأن صحة الأبدان والأرواح خير من الدنيا وما فيها، لأن من يمتلكها يستطيع أن يسلك الطريق والدنيا فى يديه، فارغ منها قلبه.

هكذا فالسالك إلى الله تعالى هو الذى ينتقض، خلال زهده، نحو الانعتاق من عبودية العالم، والتفرد بحثا عن الوطن المنشود، وبالتوازي فكل ما يتحرر منه الإنسان هنا، يحصله هناك، وهذا المسلك عند جمهور الناس لا يعبر عن انعتاق أو تحرر، وإنما يعبر عن ضرب من ضروب الجنون، وذلك لأنهم لا ينظرون إلا إلى ثرائهم الدنيوى دون أن يقيموا وزنا لرحمة من يمنحهم الغذاء والثراء، وعلي الرغم من أن الحق يوقظ الكائنات، جميعا التى غفلت عن انتباهتها، لكى يرى حبه القديم، لكى يسمع من جديد العهد الذى قطعتة هذه الكائنات على أنفسها فى عالم الذر. وكما تتدرج الكائنات فى مراتبها وجوديا ومعرفيا، تتدرج مراتب الخطاب الإلهى لهم، لأن الأرواح يجب أن تغذى وفقا لقدرتها، لذا فلأن الرحمة الإلهية هى الأم الحقيقية أو هى مرضعة النفوس التى تعالج أطفالها بحنو ودعة، لهذا جاءت الأمثال والحكايات فى الرسالة لتؤدى هذا الغرض الذى يوقظ الإنسان إلى عدم التعلق بمتاع الدنيا، لكى يوجه مرآة نفسه

واسطرلاب قلبه وعقله نحو تأمل العالم الآخر، العالم الحقيقى الذى من خلاله تزيد الأشياء وتقل هنا فى العالم الأرضى، لأن قوام الدنيا ليس فى ذاتها، وإنما فى الآخرة، فكيف يعمل الإنسان بكليته للدنيا، متغافلا عن الحياة الحقيقية؟! والسهروردي يؤكد أن هذا السلوك ليس كسبياً وإنما هو سلوك وهبى، أى يهبه الله لمن يشاء، لذا كان على الإنسان أن يواظب على أخذ نفسه بالشدة، وكسر تعلق النفس بالحرس على الجاه والمال والترف، لأن ذلك يجعله يتحرر شيئاً فشيئاً، حتى يتم له الانعتاق والحرية الكاملة، التى تعنى صوفياً، التجرد عن السوى والأغيار، ذلك أن «نبذ كل شئ هنا يجعل الإنسان يريح هناك»^(٦٨).

إن هذه الصور التى تعبر عن التطهر الروحى والزهد، كصورة «التاجر والمسافر، لتعبر عن المؤمن السالك الحق الذى يرتجف لكى يحتفظ بإيمانه، بالاضبط كما ترتجف الأم الرؤوم حنواً على طفلها، فى مقابل الدنيا فى صورتها التقليدية التى تمثل الأمومة فى قسوتها عندم تلتهم أولادها. ولهذا كان التطهر الروحى مرتبطاً بمحنة الاختبار الإلهى حيث ينزل العقاب للإيقاظ والتنبيه، وليس للفصد بسبب الكراهية، فأفعال البلاء فى الطريق، هى نذر الله تعالى للتطهير، هى رحمة مطلقة تتجلى بين الحين والآخر، فى شكل مؤلم كما حدث للتاجر المسافر الذى ألقى بكل أمواله على السفينة فى عرض البحر، وبالاضبط كما يعود الطفل دائماً إلى أمه، حتى لو ضربه أحياناً، لأنه يعرف أنه ليس له ملجأ غيرها، فإن المؤمن اليقظ يسلك طريقه عائداً إلى الله تعالى، متلفعاً برضاه، غافلاً عن السوى والأغيار، ومتجرداً عن كل تعينات وعواقب الطريق. وهكذا فى الوقت الذى يضيع فيه الصوفى السالك فى سوى الدنيا، أو فى الوجود - فى - العالم حسب التعبير الهيدجى الوجودى عن السقوط، فإنه يشتاق إلى العلو، يشتاق إلى الوطن ويصيح بالاضبط كالطفل

الذي كسر ألعابه وأطباقه فبكى أسى وحسرة وفي قفزة واحد قد ينسى السالك، كما فعل التاجر في الحكاية، كل شيء في لعبة الدنيا، فيضحي بكل ما فيها من جاه وثروة، كما فعل إبراهيم ابن أدهم مثلاً، تطهيراً لروحه وزهداً فيما خلا الحق. وهكذا فإن المنهمك في الدنيا الذي يعبر عن السقوط في الوجود - في - العالم يستحيل عليه إلا أن يقنع بالسطح ويولع بالقشور الخارجية، رافضاً استخلاص لب الصور والمعاني، لأنه في سقوطه لا يدرك أنه ينتمي في حقيقته إلى الجوهر والصميم، ومثلهم في الدنيا كمثّل الذي يقرأ القرآن الكريم فيلهو بالتنعيم الخارجي الجميل للآيات الكريمة، ويرفض تدبر معانيها الأعمق، ومن هنا نراه باكياً على ظواهر الآيات، غافلاً عن معانيها ومقاصدها، وهي مثل جسده الخارجي الذي يسخر كل شيء للعناية به، دون أن يلتفت إلى روحه، التي عليه أن يفر بها من قيود الجسد وعبوديته، كما يفر العارف من الظاهر إلى الباطن، ومن المرئي إلى اللامرئي في آيات الكتاب الحليم، ومن ثم ينتقل من الدنيا إلى الآخرة، ومن الأرض إلى السماء، ومن النعيم إلى المنعم، ومن الوجود إلى الموجد، ومن الخلق إلى الخالق، حيث يرى الحقيقة بنور الحق، فانياً عن السوى والأغيار، متجرداً عن كل شيء، باقياً في الحق وبالحق وللحق. إن هدف الزهد والتطهير الروحي هو إحداث عملية التجرد عن علائق الدنيا، حتى يتحقق ما يسمى بالاستغراق الذي يعبر طبيعته في النهاية، عن أن المستغرق لا يعود موجوداً، فلا يبقى له جهد ولا فعل ولا حركة، يغدو غارقاً في الماء، وكل فعل يصدر عنه عندئذ ليس فعله هو، بل فعل الماء، أما لو ضرب الماء بيديه ورجليه فلا يكون مستغرقاً، ولو صرخ بأنه يغرق فلا يسمى استغراق، لأنه يكون ذاهلاً عن نفسه فانياً عنها، فكيف يصرح بما يدل على وجوده، وهو هدف الطريق كله، الغناء عن الغناء ذاته، وبالبقاء في الحق الذي يعبر عنه السهروردي في رسالة صغير

سيمرغ، بلا أنا إلا أنا، التى تمثل عبارة الحلاج الفائقة «أنا الحق، التى تعبر عن التواضع العظيم وليس الادعاء العظيم، لأنه يفرد الوجود كله للحق تعالى، بنفيه لنفسه، حتى يصير عدما، يثبت الحق على لسانه، الذى هو الكل على الحقيقة، والذى لا وجود إلا لسواه. إن العبد يصير بفنائه، عدم بالكلية، فلا يصير شيئا. وهذا الفناء الذى يعقبه البقاء هو الحد الأعلى للتطهر الروحى والزهد. غير أن هذه الدرجة العليا للطريق، والتى هى هدف الطريق الصوفى كله، لا يمكن أن تتم وتتحقق اللهم إلا عبر المحن والاختبارات والبلاءات، بحيث يكون الألم هو الأتون الذى تنصهر فيه النفوس الذهبية فتتال بأنصارها نورانية بقاءها ولمعان بريقها، وتتال البهجة الحقيقية فى شهود الحق، وهذا الطريق لا يمل السهروردى من التركيز عليه فى كل رسائله وكلماته تلميحاً وتصريحاً، فهو يقول: «وباب الحق رجال لا تشغلهم صدمات الأسباب ولا يجزعون من البلاء، فإن البلاء صراط الله تعالى به سرت قوافل الرجال ولو سلكته لوجدت عليه آثارهم، ولعرفت منه أخبارهم، فكل أرض لم يصبها صيب من المصائب أبت أن تنبت نبت النجاح»^(١١)، وهكذا فإن الظفر بالحق اللامتناهى لا يعنى إلا التألم، ولهذا ركز السهروردى على الأدوات التى تساعد الإنسان على التطهر والزهد والصبر على البلاء، فقال «نعم الرفيقان الجوع والسهر يضعفان أعداء الله من القوى، بعقر مطاياها، ويعد المستشرق لسنى الإشراق، والفقر سوط الله تعالى به ساق الصديقين إلى فواضل الدرجات، فيا من كلف بالمنطق المبين صبرا على ما أمر به، أقم الذكر فلن يصدق عنه أحد.. فالله تعالى هو القائم على النفوس ويستوفى الحقوق للعباد..»^(١٢).

وهكذا فالتعب والنصب هما سبيلا الوصول - كأدوات للتطهر - إلى العلم الإلهى، ولذا يخاطب السهروردى الإنسان بقوله «إن أردت أن تكون عالما إلهيا من دون أن تتعب وتواظب على الأمور المقربة

إلى القدس فقد حدثت نفسك بالممتنع أو شبيه الممتنع، والناس يجتهدون في طلب الباطل غاية الاجتهاد، وقبيح بطالب الحكمة أن لا يجتهد ولا يطلب الطرق.. حتى تأتيه البارقة النورانية فيرقى إلى السكينة الإلهية الثابتة وما فوقها...^(٧١) بالضبط كما تحدثنا رسالتنا هذه «في حالة الطفولة، عن حالة شخص ما.. تأثر بالحالة التي نبيذ فيها كل شيء يملكه، ولأن حالته هي شيء ما موهوب له من العالم الآخر، فعليه أن يداوم على إنفاق أشياء من هذا العالم حتى يعتق شيئاً فشيئاً...»^(٧٢) وهكذا فالزهد والتطهر الروحي اللذان ينبغيان عن السالك كونه متعلقاً بغير الحق تعالى، هما اللذان يرفعانه من التلبس ببريق المتع الحسية الشهوانية، حيث كان الإنسان غير ناصح، إلى اللذة الحقيقية التي يحصلها في نضوجه الروحي، وهي اللذة التي توقفه على مدى الفرق بين الأرض والسماء، عندما يكون قد ترفع بخبرة لذائد الأرض الفانية ولذة السماء الباقية، كما يقف على حقيقة المقولة الصوفية التي ترمى إلى القول بأن الذوق هو محك المعرفة والخبرة، «فمن ذاق عرف»، وفرق كبير بين معرفة ما هو زائل، ومعرفة ما هو باق. إن اللذة الباقية للعارف الذي وصل إلى النضوج الروحي هي التي تحقق أولاً تواصله الحقيقي مع غيره من البشر، لأنه سيكون تواملاً قد انفكت أواصر أطماعه ورغباته الأرضية، أى تواصل في الله والله وبالله، وعندها فقط يصل الإنسان إلى التحرر الحقيقي، بالانسلاخ عن القيود، فيكون قد وصل بذلك إلى عتبات الأبدية، فينفذ من المرئى إلى اللامرئى، ومن عالم الظواهر إلى عالم الغيب، ومن الولع بظاهريات العالم المحدود، إلى الولع بالذات الغيبية المطلقة خلف حجاب الأسرار. إن السهروردي يصفع الإنسان على وجهه منبها إياه، لكي يقارن بين لذة عابرة في أحضان الدنيا، وتجربة باقية في أحضان رحمة الحق، فيقول: «نأمل فهناك اختلاف بين تلك اللذة وهذه التجربة!»^(٧٣).

٥ - ظاهريات الطريق : السماع والرقص :

للسماع المرتبط بالرقص فى دوائر الذكر قيمة كبرى - للتعبير عن المواجهيد والأشواق الداخلية التى لا يستطيع الإنسان فى معظم الحالات، كبتها والتحكم فيها - عند الصوفية بصفة عامة والسهورردى شهيد الإشراق بصفة خاصة، حتى وصلت إلى حدها الأعلى مع مولانا جلال الدين الرومى، حتى صار السماع والرقص من علامات الطريقة المولوية التى تنتمى إلى الرومى^(٧٤).

إن السماع فى رسالتنا هذه هو غذاء الروح، ويحول الإنسان من التعلق بدنيا المظهر إلى الغوص فى عالم الروح، وكأنه ما عاد يسمع بأذنه، بل ينصت إلى روحه وهى تنصت لسماع ذاتها، وهى تصغى إلى أنغام العالم العلوى، فالسماع ينقل النفس الشجية من الأرض إلى السماء، ومن المرئى إلى اللامرئى، ومن الإنصات إلى المعازف إلى سماع موسيقى الملائكة وهى تهب أنسامها لروحه، وهذا هو سر من الأسرار الخفية التى تعبر عنها الإيقاعات الموسيقية فى دوائر الذكر الصوفية، وهذا السر يعكس على مرآة النفس الصوفية المتوقلة صوت الحبيب، لأنه ما عاد يسمع إلا بأذان روحه أصداء العالم الآخر، حيث تنتبه الروح لحالتها الخاصة وتنتزع الخبرة من الأذن وتقول، إنك لست جديرة لكى تنصتين لهذا! إن الروح تعزل الأذن وتنصت لذاتها، إلا إنها تصغى لعالم الآخر، حيث تتوقف وظيفة الأذن عن الإصغاء...^(٧٥) وهكذا تقفز الروح عبر مرايا العالم الأرضى، إلى العالم الآخر، فتعطل حواسها الخارجية، لتسمع بأذن الروح إلى أصداء العالم الأعلى. ومن هنا يكون السماع الأرضى مناسبة تتجلى من خلالها أصداء العالم العلوى فى أعماق الروح. ويستخدم السهورردى فى رسالته للتعبير عن عزف النغمات الموسيقية رموزا، كآلة الغلوت، والطبلة، والأولى هى من آلات النفخ الموسيقية كالناى لا يعبر ولا يغنى فى الرمز الصوفى إلا عندما تلامسه شفتا الحبيب،

منتظرا بأعينه التسع إلى هاتين الشغتين اللتين تمنحانه روح الحياة، وتذكر العاشق بالنفخة الإلهية في الإنسان، في قوله تعالى: «ونفخت فيه من روحي» سورة الحجر، آية (٢٩) ومن هنا تصبح هذه الآلة مثل الإنسان الذي يحاول تكرار اللحن الأزلي للعشق. ولهذا وجدنا مولانا الرومي فيما بعد ينظر إلى الناي وكأنه مرتبط بقصب السكر، كلاهما مملؤ بحلاوة الحبيب، كلاهما يرقص قبل في الأجمة أوفى الحقل أملا الظفر بشفة المحبوب^(٧٦)، أما الطبل فهو آلة الإعلام، عن حالة العاشق عندما ينخرطون في الرقص بيد أنه يمكن أن يكون رمزا لأهل الجلبة والضجيج الفارغ، لأن الصمت، كما سبق وأن أومأنا، شيء مطلوب للعاشق ومن العاشق، لأنه يبعده عن قرع طبل الكلام الأجوف، إذ الصمت صنو التأمل، أما قرع الطبول فعادة ما يكون للحروب، وربما يشار إليه على أنه قرع لطلل القلب عندما يرتفع نبض دقاته في دائرة العشق، حيث يمكن تصور الكون كله وقد تحول في عين العاشق الصوفي إلى طبل كبير يدق طبول حرب النفوس وجهادها للوصول إلى معية الحق. والواقع أن هذه الإيماءات الموسيقية في رسالة السهروردي غير محددة على الإطلاق، كما هو الحال عند غيره من الصوفية، إلا أنها جميعا تعبر رمزيا عن التجربة الروحية، بمعنى أنها إن كانت موسيقى تعزف هنا، فإنها في حقيقة الأمر ليست إلا مظهرا وتعبيرا حيا عن الانسجام الأزلي الذي يلهم الصوفي أن يغنى بكل الصور والأساليب، لكي يعبر عن عشقه للحقيقة المطلقة التي يسعى إلى تحقيق شهودها.

وإذا كان السماع عند السهروردي في رسالة حالة الطفولة هو الذي ينقل الإنسان، من خلال روحه، إلى الإصغاء للعالم الآخر، فإن الرقص هو أحد الأساليب التي تسلكها الروح نحو الترقى، لأن الرقص كما يسميه أصحابه، ليس إلا رقصاً كونياً يعبر عن الكون في

دورانه حول مركزه، الذى يمثل بالنسبة له المحيط الذى يدور فى فلكه، ولا ينفك عنه، فكل ذرات الكون تهفو إلى مركزها، وكلها تسبح بحمده وتتعشقه بالصورة التى جبلت عليها فى طبيعتها، وعندئذ يصير الإنسان العاشق، خلال رقصه ودورانه، متوحداً مع ذرات الكون، حيث ترق روحه وترتفع فوق ثقل البدن، الذى يمثل بثقله سجنًا وقفاً له. فلابد وأن يذوب البدن فى احتراقه واصطلامه كجسد الشمعة، حتى يطير عصفور الروح حراً فى فضاء اللانهاية. وهنا يصير الرقص الكونى مصحوباً بموسيقاه، إن جاز التعبير، هو أحد وسائل الروح لإذابة سلطة البدن وسطوته التى تخمد انبعاث الروح وشوقها إلى التحرر والانعقاد. إن الذى يرقص ليس أعضاء المدن، لأنه مجرد مظاهر ومرايا لعملية الرقص والدوران، لأن الراقص الحقيقى هو الروح التواقفة للانعقاد من أسر القيود الأرضية كالية، وهى لهذا إن لم تستطع التحرر وتحطيم سجن البدن، فإنه من فرط شوقها للانعقاد والتحرر والفكاك تهزه هذا عنيقا، حتى يذوب تحت ضربات رقصها، وفى الوقت الذى يصيب البدن التعب الشديد من ضربات الرقص الروحى ووقعه، تزداد الروح توقداً واشتياقاً نحو الانعقاد من القيود والعلائق، ونيل الحرية، فى أفق العشق الأبدى لجنان الحق تعالى. وعلى حين تهوى شهوات البدن بالإنسان إلى الأرض، فإن روحه ترفعه إلى عليين حيث يحقق شهود الأنوار الإلهية، ولهذا فالروح لن تحقق الخلاص والتحرر ما دامت أسيرة لبدنها، واقعة فى قيد الوجود - فى - العالم. ويومئ السهروردى فى رسالته إلى أن الإنسان وإن كان واقفاً فى قيود الدنيا والآخرين من حيث كونه بدنًا، فإن روحه لا سلطان عليها، لأنها سوف تتحرر من كل هذه القيود، عندما تنهياً بتوقد أشواقها للفرار نحو معراجها إلى جناب الحق، خلال العشق الذى يعبر عنه هنا عن طريق الرقص

الكوني. يقول السهروردي على لسان المريد الذي يسأل شيخه عن رقص الصوفية قائلاً: «ما الذي جعلهم يرقصون؟ - فيجيب الشيخ: إن الروح تشرع في الترقى مثل عصفور يتوق أن يفر من قفصه. إن قفص البدن يكون عائقاً، لذا فعصفور الروح يكابد بقوة ليرتقى عن قفص البدن. وإذا كان للعصفور قوة كافية، فإنه يمكن أن يحطم القفص ويفر، فإن لم يسطع ذلك، فإنه يجعل القفص يهتز تحت وقع حركته التواقة للهروب...»^(٧٧).

وباستقراء كتابات الصوفية بعامة خاصة التي أرخت لهم أو ترجمت لهم أو رسمت بالتقريب معالم الطريق الصوفي ودلالاته وتحدثت عن مواجهته، نجد هذه الكتابات تتفق بصفة عامة على أن أحوال الجذبة والإشراق والغيبة عن النفس والفناء أمور غير إرادية وليس للعارف اختيار في ظهورها، والواقع، كما يرى العرفاء أنفسهم، أن استعداد الصوفي ووجود الأسباب والعلل والمقدمات التي تجعله مهياً للانجذاب، يجب أن ترتبط بالأعمال الاختيارية له التي تقع طوعاً وإرادته والتي تؤثر في ظهور حالة الفناء، بل إنها تعتبر عاملاً قوياً لحصول حال الوجد الذي من جملة الموسيقى والفناء والرقص التي نسميها جميعاً السماع. وإذا كان السماع يعتبر في نظر الفقهاء مذموماً بصفة عامة، كما يرى الجوزي مثلاً في كتابه «تلبيس إبليس»، عندما ينتقد ويذم الغناء والسماع عند الصوفية، إلا أنه بعد عند أكثر أكابر الصوفية كمولانا جلال الدين الرومي والسهروردي من قبله من أهم الطرق للوصول إلى حالة الوجد^(٧٨).

والسماع، كما أشرت من قبل، له معنى رمزي، لأنه يعبر عن موسيقى روحية في جوهره، وإيقاعات الموسيقى التي يصاحبها إنشاد الأشعار إنما تحمل أسراراً لا تكشف لغير أهلها، فاندفاع الدراويش في

الدوران، على صوت الناي عند مولانا جلال الدين الرومي مثلاً، يمثل دور المسارات الدائرية للكواكب وحركة الكون، حيث يردد الكون كله بهجة الانتصار: أرى الدنيا ملأى بالنعيم، والمياه تتدفق من العيون دائماً والأغصان راقصة كالتائبين والأوراق مصففة كالمطربين... (٧٩).

وبصفة عامة فإن حفل السمع عند الصوفية يتم بشكل خاص، حيث يدخل الراقصون لابسين ثياباً بيضاء، ترمز إلى الأكفان، ملفعين بمعاطف سود فضفاضة، ترمز إلى القبر، مقلنين بقبعات عالية من اللباد (وهو مظهر المولوية بالذات) تصور شاهد القبر. أما الشيخ الذي يمثل الوسيط بين السماء والأرض فيدخل أخيراً، محيياً الدراويش الذين يردون التحية بالإشارة، ثم يجلس أمام بساط أحمر، ويترنم المغنى بمدح الرسول ﷺ، ويبدأ عازف الناي بالعزف بينما الضارب على الطبل يؤدي مهمته، ويقرع الشيخ على الأرض. وبعد إذن يأتي الدراويش ليدوروا مرات حول مركزية الرقص، وهذه الدورات ترمز بصفة عامة إلى مراحل تقرب الإنسان من الله تعالى: طريق العلم والرؤية والطريق المؤدى إلى تحقيق الوصال. وعند الانتهاء من الدورة الثالثة يأخذ الشيخ مكانه على البساط، وعندما يلوح الدراويش بأيديهم هنا وهناك وخلال عملية الدوران، فإنهم يخلعون معاطفهم ويتخلصون من خرقهم السوداء، ويجعلونها تقع على الأرض متجردين منها لابسين الأبيض، كما لو أنهم تخلصوا من غلافهم الأرضي لولادة ثانية، أى لكي يعيدوا ببساطة وجودهم على النحو الحقيقي، وكأنهم يولدون من جديد. وهذه الولادة لا تتحقق إلا عبر التخلي عن الهياكل الأرضية، والعلائق الأرضية، لكي ينالوا ما هو حقيقي من العالم العلوي، والسهووردي عندما يشير إلى ذلك في رسالته، فإنما يريد أن يؤكد رؤيته الفلسفية الإشراقية

التي ترتبط أصلاً بالمنحى الأفلاطوني الذي يؤكد أن المادة شر، فالبدن شر للنفس لأنه مادي، والنفس قد سجنّت في عالم البدن لكثافته وظلمانيته، وهي تسعى إلى الفكك والانعقاد من قيوده وعلائقه. لهذا يهدف السهروردي في مذهب الإشراق بعامة إلى تطهير النفس حتى تحقق الخلاص والوصول للأنوار العالية، ولأن البدن هو الذي يمنعها من تحقيق الخلاص والتحرر، كان عليها أن تفر من طبيعته الظلامية شوقاً لنفحات النور، وعليها أن تستخدم البدن لكي تتصل بينبوع الأنوار عن طريق الحب أو العشق^(٨١)، وعندئذ تحقق خلاصها، ومن ثم تحقق انبعاثها الأبدي، وتولد من جديد خلال علاقتها بأنوار الذات الأعظم حيث تنشأ صورة التوحيد الحقيقي الذي أعلنه في صغير سيمرغ، «لا أنا إلا أنا»^(٨٢) وهكذا يصير السماع بما فيه من رقص يعبر عن أداة كونية هدفها التجرد عن كل شيء يمثل حجاباً وعائقاً نحو انطلاقة الروح في سلوكها نحو الحق، بما يعنى التخلي عن العالم الأرضي لنيل العالم العلوي، وكأن الصوفي، وهو يرقص ويدور حول المركز دورته الكونية ملوحاً بيديه، يطرح العالم الأرض وشهوته من كم ثوبه، حتى يتخلص من كل ما يعوقه عن الانعقاد، لأن الدنيا كما يمثلها البدن في الإنسان تهوى الإنسان إلى أسفل، وتعوقه عن الارتفاع فوق قيوده وعلائقه، كما تعبر رسالتنا هذه^(٨٣)، إن طرح الخرقة وارتدائها ليعبر بجلاء عن أن الخلاص لن يتم للصوفي إلا بولادة جديدة يستعيد فيها وطنه المفقود، ويعود إلى حالته الأولى وسيرته الأولى، «في يوم ألت، الذي يشير إلى شهادة الكائنات جميعاً على ربوبية الخالق سبحانه. إن هذا الطرح إنما يوحد مشاعر الصوفي ويشد كل طاقاته من أجل نيل حريته باستعادة حياته الأولى ووطنه وعشقه الحقيقي، وهذا يتوازى بالضرورة مع تبدل الأنا من الوجه الذي يغرس الإنسان في الأرض، إلى الوجه الذي يرفعه إلى البقاء

في أنوار الحق ومع الحق وبالحق، أنه يضحى بالأنأ من حيث هي
تعين، لأجل الأنأ من حيث هي تعبير عن المطلق، ومرة تتجلى
عليها أنوار المطلق. إن الصوفى يعلم أن مستودع الكنز الإلهى يوجد
داخله، ولن يتسنى الكشف عن هذا الكنز إلا بالحفر فى أعماقه لرفع
كل الحجب والتعينات المادية والعقلية، ليصير هو ذاته، وعندئذ
يستعيد ذاته على نحو أبدى. وإذا كان ذلك كذلك فإن حلقة الرقص
تدعو العرفاء إلى الذوبان فى أعماقها، لأن فيها «يشند عود عصفور
الروح وتزيد قوته فيهجرجفه ويطير ميمما شطر الأبدية، وعندئذ
تسقط سلطة البدن، الذى يجعل الإنسان الذى صار هو ذاته، مشاركا
للآخرين على صعيد التموضع والسقوط، ومهما سيطر الآخرون عليه
من حيث هو مادة، فإنه سيكون حرا طليقا من حيث هو ذات أعادت
نشورها وبعثها من جديد، وعلى نحو مطلق. إن الصوفى لن ينال
حيرته إلا بالعلو فوق تموضعه، إلا بالمغادرة والتوحد مع الذات،
الذى يفتحه مباشرة على البقاء فى أحضان الأنوار الإلهية، التى هي
تجليات الحضرة المطلقة»^(٨٣).

وهكذا يصير السرف فى عملية الرقص المعبر عن الدائرة الكونية،
هو أن الشيخ عندما يأذن لدرأوشه بالرقص، حيث يدورون بعد ذلك
رويدا رويدا، مع بسط أذرعتهم كأجنحة الطير، وتدار راحات الأيدى
اليمنى نحو السماء إلى أعلى لنيل الرحمات الإلهية، ثم تدار راحات
الأيدى اليسرى لتهب هذه الرحمات إلى الأرض، فتكون قلوب
العرفاء واسطة بين الرحمة الإلهية وحاجة الأرض لنعمة هذه
الرحمة، فقلوبهم التى اجتازتها الرحمة الإلهية أدفلت بالحب فصار
الرب مرآة تعكس تجنى الرحمة الإلهية على الأرض من قلوبهم التى
توحدت مع العالم الآخر. وهنا صار دورانهم حول مركز الدائرة
(حلقة الرقص) معبرا عن القانون الدولى، الذى يجعل الكواكب

تدور حول الشمس وحول مركزها، بالضبط كما يدور العاشق الصوفى حول ذاته الأبدية، وفي نفس الوقت يدور حول مركز الرحمة الإلهية، وإذا ما ارتفعت الطبول بالدق فذلك تذكير بيوم القيامة وبالنفخ فى الصور. وهنا يشعر الصوفى المتوقل بالوجد ولا يكون وجده البادى على قسّمات بدنه المصطلم إلا تعبيراً حياً عن شعوره الدافق بالصحبة والأنس، وإن وجده قد وصل إلى الدرجة التى فصله عن العالم الأرضى، ليصاحب أنوار الملكوت، ويأنس بروح الأبدية. وهنا تسقط كل وسائل التعبير اللغوى، ويتلاشى الخطاب المعتاد والمعقول، ليظهر نوع جديد من الخطاب، وأعنى به خطاب الصمت الذى يظهر على مرآة الوجد، ويتمرأى على قسّمات البدن المصطلم الغانى فى شهود الحق، فيصبح البدن كله لسان معبراً بحركاته وسكناته عن حالة العاشق الذى لا ينطق ببنت شفة، والذى يطوى يديه منطقياً على عالمه الذاتى الخاص، لقد صار وجده نفسه لساناً ناطقاً بحالته، على الرغم من أن يكون فى جمع من أصحابه. وعليه فلن يفهم حالة الوجد هذه إلا من عاناها وجربها، واكتسب منها خبرة التذوق الروحى التى هى ألف باء المعرفة على المستوى الصوفى العرفانى، أنظر إلى السهروردي فى رسالتنا هذه وهو يقول: «فربما ينتصب شخصاً ما واقفاً وينخرط فى رقصته كصاحب وجد، فلماذا يحدث هذا؟ - إنه أسلوب لإظهار الصحبة والأنس. فبعد حالة الوجد ينهض الواجد طوايا يديه، ولا يقول شيئاً، ولأنه لا يقول شيئاً، فإن بدنه كله يصير لساناً. ولأن تلك الحالة لا يمكن أن يعبر عنها بلسان الكلام المفهوم، فإنه يعبر عن حالته بلسان الوجد. ومن ناحية أخرى فإن الوحيد الذى سيعرف ما يقول هو من له طبع الخبير»^(٨٤).

والواقع أن الدائرة الكونية التى تمثلها دائرة الرقص أو حلقتها تعبر عن صور جدلية واضحة تربط السماء بالأرض والأرض بالسماء،

فالدائرة تنقسم إلى قسمين يشير الأول إلى جدل النزول أو قوس الهبوط حيث تنساب الروح في المادة، بينما إلى الله سبحانه وتعالى، راجعة إلى العالم الحقيقي الذي هبطت منه أول مرة، وهو أمر يتكرر منذ أفلاطون في محاوره فيدون^(٨٥)، الذي تصور حياة النفس في هبوطها عن عالمها المثالي إلى سجن البدن في الجدل الهابط ثم جهادها للتطهر لأجل الخلاص والعودة في الجدل الصاعد إلى عالمها المثالي مرة أخرى، بعد أن تكون قد تذكرت حقائق عالمها الأصلي من أشباهه في العالم الأرضي، وهي الرحلة التي نراها أيضا مع أفلوطين في تساعياته خاصة التساعية الرابعة^(٨٦)، ومع الفارابي في المدينة الفاضلة^(٨٧)، وابن سينا في قصيدته «العينية»، وفيلسوفنا في حكمة الإشراق ورسائله الصوفية مجتمعة، وغير هؤلاء الكثير من الفلاسفة والعرفاء. وفي الدورة الأخيرة للرقص، التي يعبر عنها الصوفية عموما بأنها الدورة الرابعة، تزداد السرعة الإيقاعية للعزف إلى أقصى حد، وذلك لأن الشيخ بعد أن دار دورته حول نفسه، فعليه الآن أن يدور حول مركز الدائرة التي تمثل الشمس وشعاعها، التي هي مصدر كل شعاع ونورانية في هذا الكون (وقد ألح السهروردي على ذلك ليس فقط في هذه الرسالة، بل في كل كتاباته الفلسفية والصوفية، حتى صارت فلسفته هي الإشراقية)، وهي التي تمثل الذات الأحادية الأبدية المطلقة التي هي نور السموات والأرض. وعندما يدخل الشيخ العاشق يبدأ (الناي) المولوى عند مولانا الرومي، (والفلوت) عند السهروردي في النفخ الموسيقي من جديد. وهذه الحركة هي أعلى درجات الحركة وأسماها وأرقاها شأنا، لأنها تعبر عن الوصال المحقق، وشهود الحقيقة. ويعود الشيخ إلى موضعه ينتهي السماع وهي تهيئة شعورية، يلفها الوجود، ومقدمة تحضيرية للدخول إلى عالم الحق، وعندئذ يتلو المنشد القرآن الكريم، وهو عالم

الحق للذات الحقّة، فكلمات الله تعالى تجيب الصحبة من الدراويش، ثم يذكر اسم الله تعالى الذى إليه وحده سبحانه يرفع هذا الوجد والهيّام، فتتزل السكينة والطمأنينة على قلوبهم ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ (سورة الرعد، آية ٢٨) ولأن الله تعالى لا تحده حدود، لإطلاقته سبحانه، فإنه القرآن الكريم يقول بسم الله الرحمن الرحيم،: «فأينما تولوا فثم وجه الله». صدق الله العظيم (سورة البقرة - الآية ١١٥).

وهكذا فالذى لم يجرب السماع على حقيقته ينكره لافتقاده للذوق، غير أن هناك كثيرا من الأدعياء الذين يأخذون من السماع بصفة خاصة، ومن التصوف بصفة عامة ظواهره فقط، فلا يشعرون بشيء ولا يأتون بشيء، لأنهم يفتقدون لآثار احتراق القلوب من العشق، ولم يعرفوا مرة في حياتهم مثلا ما يفعله الصيام عند العارفين كمعراج روحى للاتصال بحضرة الله سبحانه وتعالى. ومن ثم فإنهم عندما يرقصون يرقصون، ولا ينتقلون مطلقا من الرقص كمظهر، إلى الوجد الذى يعد الرقص أداة له، ومن ثم يتقبلون فى رقصهم، دونه أن ينالوا شيئا من تلك الصور الشعورية الدافقة التى تعبر عن اصطلام أبدانهم، وحريق قلوبهم بنار العشق، والحنين إلى العودة للوطن المفقود، وهو شعور النأى الذى عبر عنه مولانا الرومى فى مدخل المثنوى فى مجلده الأول عندما قال: «استمع إلى النأى كيف يشكو، إنه يتحدث عن آلام الفراق قائلا: منذ أن قطعت من القصباء، والرجال والنساء يكون لبكائى، أريد صدرا مزقه الفراق حتى أشرح له ألم الاشتياق، فكل من أبعد عن أصله، يظل باحثا عن زمان وصله». ولا عجب إذا قلنا أن النأى لا يعبر إلا عن العارف الكامل الذى فارق موطنه الحبيب مجروحا فى صدره من ألم الفراق، والعارف والنأى كلاهما مكلوم الفؤاد بحرقه الفراق، وهما معا يلتزمان الصمت فى وحدتهما. إن الإنسان الذى هبط من جنة الأزل

في العالم الإلهي، إلى قدره في عالم المادة، صار مقيدا بعلائق الطبيعة البشرية، وعليه فالمجاهدة والمكابدة كما حدثتنا رسالتنا هذه، هي التي تجلّى قلبه من الرغائب الدنيوية، وتجرد روحه من الوجود التخلي، حتى يصل إلى الدرجة التي يتخلّى فيها عن نفسه، متجردا عن السوى والأغيار في كل صورة، لأجل رضا مولاه سبحانه. وهنا يصبح الصوفي آلة للتعبير عن المراد الإلهي، وتلك هي مهمته العليا، وعندما يشاء الصوت الإلهي التعبير عن نفسه، يتجلّى في جميع الأصوات المختلفة لكل إنسان روحى، قدر له أن يضحي بكل شيء من أجل أن يظل على مستوى الروح وحدها. وهكذا نجد السهروردي يعقد المقارنة بين المدعين في الطريق الصوفى، وبين المتصوفة من أهل الحقيقة، لأنه ليس كل من لبس خرقة الصوفية يكون صوفيا، إذ الشرط الجوهرى للسلوك الصوفى هو الاستغراق في عالم الروح، ليصير عالم البدن وسيلة للتعبير عن مواجيد الروح، أو مرآة تتعراى على صفحتها أنوار المعرفة الروحية، لذا فإن المدعين يتوشحون بالمظهر مع بقائهم مستغرقين فى علائق أبدانهم بالكلية، وشتان بين من يحمل أوصاف الصوفية، وبين من ينطق سلوكه وحاله بهذا الصفات^(٨٨).

٦ - الخلاصة: من السماع إلى اكتشاف بعد خاص الوجود:

هكذا يوقفنا السماع على أن الرقص بمعناه الكونى الذى يقوم على الدوران هو سر العودة والأصل الذى يسعى الإنسان العارف إلى الإرتداد إليه. ويقوم الرقص على الكشف عن الأصل فى الوجود، بأن الله سبحانه، قبل خلقه للكون، كان كنزا مخفيا، فلم يكن موجودا إلا هو تقدست أسماؤه وصفاته، ولم يكن معه إلا أسماء وصفات، لأن سواه لم يكن إلا عدماً فى جوهره، فأراد الله سبحانه وتعالى أن يعرف

بصفاته، وبالفعل كن، أعطى أمراً لخلق العالم. وهذا الأمر لا يعنى إلا جعل العالم المخلوق مرآة تعكس صفات الله تعالى، حيث رأى الله صفاته بنفسه، على مرآته التي صنعها لنفسه، ثم اصطفى من العالم الإنسان ليكون أجلى مرآة لله سبحانه، ينظر إليها بتفحص، حيث يكون المرئى هو الله، من خلال أسمائه وصفاته، والإنسان بوصفه مرآة، يعبر جوهره الخالص عن نقطة المركز في هذا الكون الذى يمثل دائرة متخيلة تتطور داخلها الكائنات جميعاً، أى كل ما هو ممكن. وهذه الدائرة تنقسم إلى وجهين: الأول: يتجه إلى اليمين، والثانى: إلى اليسار، حيث الأول يمثل عالم الظواهر، والثانى يمثل عالم الباطن المواجه لعالم الملكوت، حيث يكون الإنسان فى بعده الباطنى مرآة للرحيم. والواقع أننا يمكننا أن نفترض أن النقطة تتطور على طول الدائرة المتخيلة، حيث تدور راجعة إلى نفسها، وبعودة النقطة إلى نقطة انطلاقها تختفى كل الفروع ذاتياً، وهو ما يعنى أن كل شيء ما خلا الله سبحانه من الممكنات يمثل نقطة، وهى تتطور بالضييق مثلما يتطور العلم إلى معرفة. وعندئذ وعندما ترتد الممكنات إلى أصلها، يختفى كل شيء ما خلا الله تعالى، لأن الباقى هو جوهره الخالص ذاته. ومثلما يتطور العلم فيصبح معرفة، يدور المحبون حتى يختفون كما فعل العلم، عندما يدخلون فى الدورة الثانية للرقص، وهنا يتجلى الله سبحانه باسم السلام بعد أن علمهم فى المرة الأولى أن كل شيء ينتهى إلى إثبات العلم اليقينى بوحدانيته، ولهذا ستكون الدورة الثالثة، هى دورة الحقيقة عند المحبين، لأنها دورة الفناء والغياب التام أم الموت الذى فيها يتم للنفس التحرر الكامل، فعن طريق الفناء والتجرد عن كل شيء يجد الإنسان الطريق، وبالوصول إلى استعادة الإنسان لنفسه من جديد على نحو أبدي، وكأنه يعاد خلقه، أو يبعث على نحو مختلف، يصبح

الإنسان هو النائب والمترجم عن الحق سبحانه، وذلك هو نهاية العرفان، ووصول العارف إلى كونه إنسانا كاملا، وهي الدرجة التي تماثل قاب قوسين، وهي درجة الأوبة والعشاق التي لا يعرفها إلا الأوبة، وكل من ينكر هذه الأسرار فهو إنسان محروم بانس. وعليه فإن رسالة السهروردي «في حالة الطفولة، توقظ الإنسان إلى أنه مادام مقيد النفس بمظاهر هذا العالم الأرضي، فإنه لن يمكنه أن يرى الطريق المستقيم على الإطلاق، لأن استقامة الطريق تتعلق بوضوح الرؤية، ووضوح الرؤية غير ممكن للإنسان إلا بإزالته لحجب العلائق، والعلو فوق الوجود - في - العالم، الذي يمنح الإنسان النورانية، التي تجعل الشمس بالنسبة لضياؤه مجرد ذرة في محيط وانطلاقا من هذه المعاني التي يثيرها الرقص الروحي، فإن هذا الرقص أداة لإنارة الوعي، لأن الموسيقى إيقاظ للروح، حيث تجعلها ترتد على ذاتها فتتذكر وطنها الذي نسيته من وطأة روحها تحت ثقل البدن الممثل للعالم الأرضي، لأن الموسيقى الروحية تحرر الروح من علائقها، وتجعلها تتجرد حتى تسبح في ظهورات عالمها الأصلي التي تتجلى على مرآة ذاتها المتجردة من حجب العلائق، وهو الأمر الذي ألمحت إليه في بداية هذه الدراسة، من كون كل معرفة ليست إلا تذكر الأشياء الماضية، كما عند أفلاطون والأفلاطونية المحدثة. ولهذا فإن أجواء الموسيقى على المستوى الروحي هي التي تصنع الاتصال بما هو إلهي، حيث تجد الروح في أنغام موسيقاها صدى لضروب الموسيقى الأبدية، وهذا الاتصال والترابط بين الموسيقى الروحية هنا، والموسيقى الأبدية هناك، إنما هو رمز يماثل ما تحدث عنه القرآن الكريم بشأن الميثاق الأزلي الذي عقد بين الله تعالى وبين بني آدم في عالم الذكر كما تقول: (سورة الأعراف، الآية ١٧٢) بسم الله الرحمن الرحيم: «وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ

ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم أأست بربكم، قالوا بلى
شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين،
صدق الله العظيم. لهذا نجد الإمام الجنيد يعبر بحق عن الدلالة
العميقة للسمع عندما سئل عن طرب الصوفية وتماثلهم عندما
يسمعون الألحان فأجاب بأنه «عندما خاطب الله تعالى الذرية في
أصلا ببنى آدم فى محكم كلامه . قائلاً: «أأست بربكم؟» غرست
الركة فى الأرواح فغرقت فى بحر لذة ذلك الخطاب . فإذا ما سمعوا
السمع فى هذا العالم يندفعون إلى الحركة والاضطراب من تلقاء
أنفسهم، وتستيقظ هذه الذكرى فتهمهم هذا^(٨٩)، وذلك لأن السماع
فى حقيقة هو كما قال ذو النون المصرى: «وارد حق يزعم القلوب
إلى الحق، فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس
تزدق»^(٩٠).

وإذا كانت هذه حقيقة السماع الصوفى فى رسالتنا هذه وفى
ارتباطها بالمنحى العام عند الصوفية، الذين اتخذوا منه وسيلة
للتجرد والعلو وأداة من أدوات المعرفة والتذكر لما توافرت عليه
النفوس فى عالمها الأصلى، فإن رسالة السهروردى توقفنا من جديد
على أن البناء الصوفى، إن صح التعبير، يقوم على الفكرة القرآنية
للغيب من حيث هو المعنى الباطن والخبى للأشياء، وتلك هى دعوة
القرآن الكريم بضرورة الإيمان ببعد آخر للأشياء، واعتبرت هذا البعد
كشرط لأى معرفة، والواقع أن هذا يجسد بوضوح التعارض القائم
الظاهر فى تقدم الفكر، بين الثنائى البدن والروح أو الموضوع والذات
كما يبدو فى فلسفات الغرب منذ أفلاطون وحتى هيدجر. وإذا كانت
هذه الفلسفات تكرر هذا التعارض دون أن يتجاوز الفكر خلف حدود
هذا التعارض لرأب الصدع بينهما وعلى الرغم من المحاولة الهيجلية
فى فلسفة المطلق التى حاولت عن طريق المركب تجاوز هذا

التعارض أو التناقض إلا أنها لم تغلج، لأن الونام عارض وفتى سرعان ما انصصمت عراه مع كيركجورد الذى كرس نزعة التعارض بين عالم الموضوع وعالم الذاتية إلى الأبد فى الفكر الغربى على الرغم من محاولات هوسرل وغيره للارتفاع فوق ذلك. إلا أن التصوف فى حقيقته إنما يرمى إلى إقامة جسور الانفتاح، التى تمثل البعد الذى يتجاوز هذا التعارض الثنائى للبدن والروح أو الموضوع والذات، حيث تستعيد التجربة الصوفية المظهر الكلى أو الشمولى للوعى الباطن. وذلك لأن التجربة الصوفية هى القفز إلى معنى الواحدة فى تجاوزها للكثرة، بمعنى أن الموضوع الجوهرى فى الفكر الصوفى عند المسلمين هو النظر إلى الوحدة التحتية الباطنة لمظاهر التعدد، سواء أكان على المستوى الأنطولوجى الميتافيزيقى أو حتى على مستوى الفن فى رميزته. ففى المستوى الأنطولوجى يرتد الكل إلى الواحد عندما يعبر العارف إلى شهود الحقيقة فى غياب السوى والأغيار عندما يفنى بالكلية عن كل صورة، وعلى المستوى الفنى فإن الانطباعات الموسيقية أو الشعرية إنما تعكس فى مراتها، الخاصة الجوهرية للأشياء، وهى الزوال حيث تجسد الموسيقى فى وحدة تلاشى الكل المتعدد، وذلك لأن كل شىء هالك إلا وجهه، كما هو قول القرآن الكريم، فى سورة (القمر، آية ٨٨). والواقع أن البحث عن الذات المتعالية المطلقة، وهى ما وراء منظومة الزمكان، يؤدى إلى شعور بحقيقة مفقودة، واغتراب عن وجود يشعر المرء أن وجوده الآتى يرتبط بهذه الذات الفوقية ارتباطا ضروريا، يفقده معنى وجوده النسبى، فيشعر بالنفى والاغتراب عن حقيقته، والصوفية بصفة عامة عبروا بكل أدواتهم الشعرية والنثرية عن هذا الحنين والاشتياق الطاغى للحالة الروحية الأولى التى يجسدها عالم «أست بريكم؟» وحالة الإنسان، فى اغترابه عن حقيقته، وعذابه لفقدانها،

تماثل أحزان النأي وتأوهاتة التي تصاحب الرقص الروحي الديني للدرأيش، ونرى شيئا مثل ذلك من قبل عند أفلوطين، كما نرى هذا المفهوم في التحليل النفسي الحديث حيث الاهتمام في علم النفس بما دون الوعي الذي يمثل المصلح الحديث Subconscious يؤدي بما يسمى الوعي الفائق أو الوعي المتعالى A supra-consciousness^(١١). أو ما يسمى صوفيا الوعي الكوني consmic-consciousness وهو الوعي الذي ينقل الإنسان عبر المحدود إلى عالم المطلق والتوحد معه، وهو بالتالى تعبير عن قدرات الوعي الفائقة والمدى المتعالى، الذى يصل إليه الإدراك فى ارتباطه بنوع المدركات المتعالية التى يصل إليها الإنسان. ونحن نفهم فى الرسالة كيف عبر السهروردي على ما يمكن أن يعد مجرد فرضية فى وجود التحليل النفسى، عن طريق الحديث الرمزي عن ردود الأفعال النفسية التى يؤدي إليها تداعى الأفكار والمعانى مثلما نعرف مثلا عند مدرسة يونج فى علم النفس الحديث وتفسير الأحلام، ونقل الحال من الشيخ إلى المريد على نحو ما يبدو فى رسالتنا هذه^(١٢). وبلاشك فإن معرفة النفس التى جسدها سقراط، عن كاهنة معبد دلفى، فى عبارة «اعرف نفسك، كانت نقطة الانطلاق فى محاولة الإنسان للتعرف على نفسه وإدراكها إدراكا شاملا، وهو ما أكمل معناه صوفية الإسلام فى عبارتهم الشهيرة «من عرف نفسه عرفه ربه، إشارة إلى أن الإدراك الشمولى للنفس الإنسانية، يؤدي إلى اكتشاف الذاتية الشاملة، وهى التى نعبر عنها بوحدة الأنا، التى هى جماع لكل الأحوال والروى الشخصية النسبية، التى ما تلبث أن تأتى لتزول، ولا تجد ترابطا لها إلا فى هذه الوحدة المشتركة التى نسميها الأنا. وهذه الأنا هى نقطة البداية للتواصل مع الأنا المتعالية. وفى نهاية الأمر فإن رسالة «فى حالة الطفولة، تعبر بوضوح عن الارتباط الباطنى الذى يحدث بين الشيخ ومريده، وخلال الحوار المونولوجى نشعر بأن هناك رسالة ينقلها

الشيخ إلى مريده، رسالة تقع خلف حدود الحكايات الرمزية، تخاطب النفس الباطنية، لأن تحقيق هذه الرسالة لا يمكن عن طريق الكلمات، بل (بالصمت) الذى ألمح إليه أفلوطين فى التساعية الرابعة، وهو ما يجسده مع السهروردى فى هذه الرسالة، أن الوجد الصوفى وما يرمى إليه فى حقيقته لا يعبر عنه بلسان الكلام المفهوم، بل بلسان الوجد أو الصمت^(١٣)، فما دام الكلام ليس معبرا عن رسالة الحقيقة الكامنة فى الرقص الدينى الصوفى، فإن مقابله لا يكون إلا الصمت، فهو المرأة التى تتجلى عليها مظاهر الوجد، وهو الذى عبر عنه فى فقرة أخرى من الرسالة «بالإنصات للعالم الآخر»^(١٤)، وهكذا فالانصال بين الشيخ ومريده، فى حقيقته اتصال باطنى، عبر الكلمة الخرساء التى تسمى بالصمت أو من لسان الوجد، وهو ما عبر عنه الهجويزى بقوله: «لسان الحال أقصح من لسانى وصمتى عن سؤالك ترجمانى»^(١٥)، وهذا يعبر عن التواصل الحاصل بين الشيخ ومريده، عن طريق الاتفاق الروحى فيما بينهما، وهو الفرض الأولانى لعملية التعليم الروحى، إذ يعبر عن ارتباط شخصين فى باطن واحد، بحيث يصيرا شيئا فشيئا كنفس واحدة. ولهذا فإن الذوق الذى ينشأ فى قلب المريد أو نفسه لا يعنى إلا انتقال باطن الشيخ إلى مريده، وكأن هذا الوفاق بين الشيخ ومريده هو من قبيل الحميمية الروحية، التى تشد شخصا إلى آخر، فيتعرف الأول على تفكير الثانى، وتنشأ المعرفة ذوقاً فى الثانى (المريد)، وكأن المعرفة صارت عملاً حياً لا يصل إليه المريد إلا عبر التواصل الصامت بين قلبه وقلب شيخه، انطلاقاً من المقولة الصوفية العامة أن أصحاب الوجد لا يستخدمون لغة المقال، بل لغة الحال، وذلك لأن الكلمة والخطاب اللغوى وحده، دون وجد، لا يؤدى إلى شىء، ولا يحل مشكلة القلب لأن مشكلة القلب واقعة فيما بين ظلماتية الحجب ووسيلة

التحرر من هذه الظلمانية، والخلاص إلى النور. ولهذا كانت التجربة الصوفية التي عبرت عنها هذه الرسالة في جملتها قائمة عند حدود المهمة الروحية للشيخ في الكشف عن بعده الباطني الحقيقي لمريده، ليتسنى له خوض غمار التجربة، التي هي في النهاية، تجربة المعرفة، التي تتدرج من أدنى مستويات الإدراك حتى أعلاها في الإدراك الذوقي أو الوعي الكوني الفائق، وهي الدرجة التي يكشف بها الإنسان في داخله الكنز الحقيقي أو مستودع كنز الحقيقة الإلهية. وهذا الاكتشاف لا يتحقق إلا بمفارقة الإنسان لوطنه الأرضي، بمعاونة الشيخ الذي يلفت نظر المريد ويبصره بالاتجاه نحو الداخل، داخله هو، لكي يكتشف مستودع ذلك كنز، وعندئذ يبدأ الطريق الذي يعبر، كما قلنا، عن خطوة واحدة وحسب، وهي الخطوة التي يقفز به الإنسان خارج ذاته، ليجد الله، وهي خطوة الفناء عن النفس وعن الفناء ذاته، حيث يتحقق من أن هذه النفس غير موجودة على الحقيقة، لأنه لا شيء موجود حقيقة إلا الله سبحانه، وهذه هي المعرفة الحقيقية التي يعاينها الإنسان بقاءً وشهوداً عندما يتجرد عن السوى والأغيار، فيرى الكل في واحد، وهي الدرجة التي تحدث عنها مولانا الرومي في كتابه «فيه ما فيه، أيها الإنسان، طالما أنك منشغل بهذا المطلب الزائل ومتوقف عند الوصف البشري تظل بعيداً عن المقصود، وعندما يفنى مطلوبك في مطلوب الحق، ويستولى مطلوب الحق على مطلوبك، عند ذاك تغدو طالباً بمطلوب الحق.. فلن تكون باحثاً عنى (الحق) إن لم تكن قد وجدتني من قبل»^(١١)، وهو ما عبر السهروردي في رسالتنا هذه بشكل مبسط بقوله: «إن الترف والجاه والمال حجب في طريق الرجال. وطالما كان القلب مشغولاً بحب هذه الأشياء، فإنه لا يمكن أن يرتقى. وأى امرئ يكون مثل درويش متجول ويرتفع فوق عبودية الزينة وجاه المنزلة

سوف ينال العالم في صفائه،^(١٧) وذلك هو غاية المرام الذي يجعل الإنسان كاملاً بفنائه في الله ويقائه في الله، وهو ما يعنى التلقى المباشر للرحمة الإلهية، وهى الأمانة التى تعطى للإنسان الكامل بوصفه قلب الوجود، الذى يعطى عن طريقه إلى الخلق جميعاً. وهذا هو معنى الخلافة التى تعطى للإنسان وحده، لأنه ببساطة هو إعادة توحيد العوالم كلها الكلى والجزئى العلوى والأرضى، وهو الكتاب الذى تتجلى على صفحته أنوار الملكوت الأعلى، فهو الإنسان الكلى، قلب الكون الذى وصل إلى المنزلة الروحية التامة، مدركاً تاماً وحدته الجوهرية المعنوية مع الواحد الذى خلقه على صورته، لأنه هو القادر فقط على أن يكتشف مستودع الكنز الإلهى الباطنى فى داخله، والذى لن يتحقق كما قلت إلا بالتخلّى عن الوجود البدنى.

- ١ - جدير بالذكر هنا أن الدكتور نجفلي حبيبي نشر مجلدا رابعا لمجموعة مصنفات شيخ الإشراق. Opera Metaphysica et Mystica. سنة ٢٠٠١ م، ضم كتاب الأرواح العاصية، وكلمة التصوف، واللمحات في الحقائق مع مقدمة إنجليزية د. سيد حسين نصر.
- ٢ - راجع عادل محمود بدر: فكرة الدوصف عند السهروردي المقتول من رسائله خاصة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٨٦ م، وكذلك الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، ج١، تحقيق وترجمة ودراسة د. عادل محمود بدر، دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٩ م.
- ٣ - راجع د/ حسن حنفي: دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٢ م، ص ٢٠٧ - ٢٦٣، (حكمة الإشراق والفينومينولوجيا) حيث يفصل الحديث عن هذه الظاهرة بالنسبة للسهروردي في إثباته لبطلان خطأ نظرية المصدر الفارسي وعيوب المنهج التاريخي.
- ٤ - نستخدم تعبير الكيف العاطفي The quality الذي يعبر عن تكليف العاطفة وشدة الانفعال بالمعنى الذي استخدمه الفيلسوف الوجودي كيركجورد في كتابه: "Concluding unscientific postscript. Trans by David F. Swenson and Walter Lowrie. princeton Univ. Press, 1941.
- ٥ - راجع ترجمة السهروردي المقتول للسهرزوري التي نشرها Otto spies في كتابه Three treatises on Mysticism. المذكور آنفا من ص ١١٧ - ١١٩.
- ٦ - راجع: القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١ م: مادة (الألف)، مادة (الياء)، مادة (الهاء)، قارن نفس المواد في المعجم الصوفي للدكتور عبد المنعم الحنفي، دار الرشد، القاهرة، ١٩٩٧ م.
- ٧ - راجع خاصة: عبدالقاهر السهروردي، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣ م، ص ٤٠٣ - ٤٣٧.
- ٨ - راجع حديث نيكلسون عن رؤية الشيخ الصوفي أبي سعيد بن أبي الخير في العلاقة بين الشيخ ومريديه من جانب، وعلاقة المريدين الروحية التي تجعل الجماعة الصوفية تؤلف وحدة شديدة

النماسك، بحيث أن رباطهم الروحي رباط يشد بعضهم إلى بعض، ولا يمكن قسم عزاء، حتى أن من يعيش جيلاً بعد وفاة صاحبه يظل بأنس التوجيه والعزاء في كلماته، ويدون نيكلسون في كتابه.

Studies in Islamic Mysticism, Edition 2, printed India, 1981, pp. 1: 76.

القواعد التي وضعها أبو سعيد بن أبي الخير لأولئك الذين يقيمون في تكية لكي يسبوا عليها، كالمحافظة على النظافة والمظهر، والامتناع عن الحديث داخل المسجد لقدسائه، وتأدية صلاة الجماعة وإعطاء وقت لصلاة الليل، واستغفار الله تعالى في وقت السحر... إلخ.

٩ - نيكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقله إلى العربية وعلق عليه د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر بدون تاريخ، ص ٥٨، وما ذكرته عن نيكلسون هنا يمكن مراجعته بعرفه عند عبد القاهر السهروردي في كتابه، عوارف المعارف ص ٨٥، وهو يشير أيضاً إلى أن علاقة المريد بالشيخ بالنسبة للمريد ولادة ثانية، لأن الولادة عن الأب تربطه بعالم الملك، أما الولادة الطبيعية فتربطه بالملكوت حتى يصل إلى تحصيل ميراث الأنبياء، وهو ميراث الحكمة ظاهرة وباطنة.

١٠ - عبد القاهر السهروردي: عوارف المعارف، ص ٩٦، نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٥٨ والنص نقله أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفي عن عوارف المعارف في طبعه غير مطبعتنا وهو ليس بموجود في نسخة نيكلسون الانجليزية من الكتاب السابق.

١١ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، فقرة ٢.

١٢ - السهروردي: كشف الغطاء لإخوان، الصفا، مخطوط راجع رقم ١٤٨٠، ورقة ٣٧ أ: ب.

١٣ - السهروردي: رسالة صغير سيمرغ، ترجمة ودراسة د. عادل محمود بدر (ضمن كتابه الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، دار الحضارة بطنطا، طبعة أولى، ١٩٩٩ م.

١٤ - السهروردي: مقامات الصوفية، حققه وقدم له وعلق عليه د. إميل معلوف، دار المشرق، لبنان، ط ١، ١٩٩٣ م، والسهروردي يلخص المعنى الانحادي في تعبيره عن التوحيد بقوله: «إن التوحيد ليس هو عبارة عما هو مشهور من معرفة الله تعالى بالوحدانية والقيومية، بل ها هنا عبارة عن أفراد الكلمة عن علائق الأجرام بحسب الإمكان على وجه ينطوي ملاحظة المبادئ (مبادئ الوجود ومراتبه) في العظمة القيومية، فليس وراءه مقام ولين كان فيه مراتب، من ٧٧ وما بعدها، فالتوحيد الحقيقي عند السهروردي أي التوحيد الصوفي لا يتحقق إلا بإفراد الله تعالى عن الكلّة في عالم الكون والفساد، وهو أفراد عبر عنه الحلاج الشقيق الروحي للسهروردي بقوله: «حسب الواحد أفراد الواحد له»، راجع د. عادل محمود بدر: الحقيقة بين حياة الحلاج وفكرة الصوفي برؤية جديدة، دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٦ م، ص ٣١ - ٤٥، قارن العلاج: الطوايسين، حققه لويس ماسلون، باريس، ١٩١٣ م، ص ٥٨، وهذا الأفراد يتم كما وضع د. إميل معلوف في هامش «مقامات الصوفية» للسهروردي ص ٧٧ وما بعدها، بطرق ثلاث: أولاً: أفراد فعل الله عن فعل غيره من المخلوقات وذلك بإثبات الفعل المطلق له لا لغيره على سبيل الحقيقة لا المجاز. ثانياً: أفراد صفات الله تعالى عن صفات غيره من المخلوقات، وذلك بإثبات الصفات الحقيقية له لا لغيره عند تجليه لمخلوقاته وصفاته، ثالثاً: أفراد ذات الله القديمة عن ذوات غيره عن مخلوقاته بإثبات الذات الحقيقية له لا لغيره عند تجليه لمخلوقاته بذاته. وعندئذ تتلاشى جميع الأفعال والصفات والذوات في أفعال الله وذاته وصفاته، وهنا يرى

الصوفي نفسه، مع جميع المخلوقات المتكثرة، مسخرًا في الذات الواحدة، ومستهلكًا في عين التوحيد، وذلك هو عين ما نراه في رسالته «صغير سيمرغ»، حيث ينتهي معنى التوحيد في حده الأعلى إلى درجة، لا أنا إلا أنا، التي تختف أي معنى للثنائية أو الكثرة، فالصوفي عندما يصل إلى النطق بها، يكون قد وصل إلى أعلى درجات التوحيد التي يعبر منها فيها الله سبحانه عن توحيد، وإفراجه لذاته على لسان عبده العاشق الولمق، وهي صيغة التوحيد الحقيقية عند السهروردي لأن صيغ الأنا، والهو، والأنت جميعا انعكاسات غير ضرورية زائدة على ماهية وحدة الوجود الذاتي القيومي، ولذا فكل هذه الصيغ حجب أمام التوحيد الحقيقي الذي تختفي فيه كل الإشارات في بحر الفناء والسمور، لأن التوحيد الحقيقي يقوم عند حد «كل شيء هالك إلا وجهه»، ولهذا سيكون مقام الطريق الأسمى هو الوصول إلى خلع الناسوتية بالارتقاء إلى عالم الأبدية الذي لا يوجد فوقه وراء لأنه لا نهاية له، وهنا يحدث الاتحاد مطويا بين المعارف والمعروف وموضوع المعرفة، وتختفي الكثرة، لأن الوحدة هي حد الحقيقة المطلقة. ولهذا كان التصوف عن السهروردي «أوله الله وأخره لا نهاية له»، راجع: صغير سيمرغ: ترجمة د. عادل محمول بدر في كتابه الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، دار الحضارة بطباط، ١٩٩٩م، ص ٥١ وشرح الرسالة ص ١١٤ وما بعدها، قارن المعنى نفسه في رسالة كشف الغطاء لإخوان الصفا للسهروردي، مخطوط راغب رقم ١٤٨٠، ورقة ٣٠٧ أ. ب.

١٥ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة (فقرة ١٤).

١٦ - مولانا جلال الدين الرومي: المثنوى، ترجمة إبراهيم النيسابوري، في ست مجلدات، المجلس الأعلى للثقافة، م ٢، البيت رقم ٣١٣٧ وما بعده.

17- Ref: Kierkegaard, s.: philosophical fragments, trans. By David f. Swenson, Revised by Howard V. Hong, Princeton Univ. press 1967, chapter 1. (A project of thought), cf. Robert Bretall: A Kierkegaard Anthology, Princeton Univ. press, New Jersey, 1973, pp. 155-172 (The Teacher - the disciple, god as as teacher and saviour: An Essay of the Imagination).

١٨ - أفلاطون: محاورات ميلون (في الفضيلة) ترجمتها عن اليونانية د. عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت بجامعة عين شمس القاهرة، ١٩٨٢م، (القسم الثاني نظرية التذكر ٨٠ د- ٨٦ ج ص ١٠٣ وما بعدها).

١٩ - مولانا جلال الدين الرومي: المثنوى، م ٤، بيت ٣٠٠١ وما بعدها.

٢٠ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة فقرة ٢ وفي هذا الصدد فإن الموقف السقراطي في محاورات ميلون الأفلاطونية يعبر عن هذا الوصف للسهروردي في كون المعرفة تذكر لما تعلمته النفس من قبل في عالم الذر (عالم المثل عند أفلاطون)، فالاعتقاد في حقيقة الطريق الذي تجسده علاقة الصوفي بربه إنما هي في جوهرها عملية تذكر لما هوت قبل ميلاده في العالم الآخر، وهو ما نمسه نتيجة سجن النفس في البدن. ومهمة المعلم أو الشيخ عند أفلاطون والسهروردي وكيركجورد مولانا الرومي هو أن تقوم بدور المقابلة المولدة التي تساعد المتعلم على تذكر ما عرفه من قبل، فهو لا يدخل شيئا جديدا في عقله مريده أو تلميذه. ولهذا فبعد أن يتم التذكر، الذي تمثله في رسالتنا السهروردية معرفة الألفابلية الروحية، يتكيف المرشد مع المعلم مع القضايا الصحيحة ويحول المعلم عن علاقة المعرفة كما عبر السهروردي. لهذا كان

- المعلم مجرد مناسبة للمعرفة وليس شرطاً لها . قارن د. عبد الرحمن بدوي . دراسات في الفلسفة الوجودية ، دار الثقافة ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٧٣م ، ص ٦٣ .
- ٢١ - راجع هامش (٥) من هذه الدراسة وما يتعلق بهامش من نص السهروردي في المتن .
- ٢٢ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة فقرة (٤) عند النهاية .
- ٢٣ - راجع الترجمة السهروردي وأقواله وأشعاره في:
- K. and Otto spies: Three treatises on Mysticism: p. 120.
- ٢٤ - السهروردي: رسالة في الطفولة: فقرة ٢ .
- ٢٥ - السهروردي: صفيير سيمرغ، ترجمة د. عادل محمود بدر في الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا ١٩٩٩م، ص ٥١ .
- 26 - K. and Otto spies: Three treaties on Mysticism,, (the Bons Nots of Suhrawardi).
- ٢٧ - أفلاطون: لأدبية (فلسفة الحب)، ترجمة د. وليم الميري، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص ٦٦ .
- ٢٨ - راجع السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، فقرة (٩) .
- ٢٩ - محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٦٨م، ص ٨٥ .
- ٣٠ - السهروردي: رسالة في الطفولة، فقرة (٢٠)، راجع أيضاً فيما يخص أحوال أصحاب الوجد الذي يعبرون بصمتهم عن حقيقة اتصالهم بالحقيقة فقرات ١٥، ١٦، ١٨، ١٩ .
- ٣١ - السهروردي: رسالة كلمة التصوف، في مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، م ٤، نصحيح وتقييم د. نجفقل حبيبي، طهران، ٢٠٠١م، ص ١٣٩، ونفس الرسالة تحت عنوان رسالة مقامات الصوفية، تحقيق وتقييم د. إميل المغولف، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٩٣م .
- And also K. Otto spies: Three treatises on Mysticism: p. 120.
- ٣٢ - هنري كوربان: السهروردي المفقول مؤسس المذهب الإشراقي، ترجمة عن عبد الرحمن بدوي في كتابه . شخصيات قلقة في الإسلام، ط٣، وكالة المطبوعات بالكويت، ١٩٧٨م، ص ١١٥ .
- ٣٣ - قطب الدين الشيرازي: شرح حكمة الإشراق للسهروردي، تحقيق عبد الله نوراني ود. مهدي محقق، طهران، ٢٠٠١م، ص ١٦، قارن أيضاً شمس الدين الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق للسهروردي، تصحيح وتحقيق ومقدمة، د. حسين ضيائي تريلي، طهران، ٢٠٠١م، ص ٢٢ .
- ٣٤ - راجع: شمس الدين الشهرزوري: شرح حكمة الإشراق، ص ٢٢ .
- ٣٥ - السهروردي شهيد الإشراق: حكمة الإشراق، في مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، م ٢، بتصحيح ومقدمة هنري كوربان، طهران، ١٩٩٣م، ص ١٠ .
- Henry Corbin: opera Metphsica et Mystica et Mystica, vol. II, Teche-ran Paris: 1952.
- ٣٦ - راجع قطب الشيرازي: شرح حكمة الإشراق، ص ١٦ .
- ٣٧ - هنري كوربان: السهروردي المفقول مؤسس المذهب الإشراقي، ص ١١١ .
- ٣٨ - مولانا جلال الدين الرومي: المثنوي، م ٢، البيت الشعري رقم ٣٦٢٢ .
- ٣٩ - الإمام الغزالي: مشكاة الأنوار (في مجموعة رسائل الإمام الغزالي) دار الكتب العلمية، بيروت،

١٤، ١٩٩٤م، ص ٢١، وراجع نفس الكتاب، ص ٣، حيث يقول الغزالي عن مهمة الرمز في إخفاء أسرار الحقائق: «... ثم ليس كل سر يكشف ويفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتجلي بل صدور الأحرار قبول الأسرار... قال سيد الأولين والآخرين: «... إن من العلم كهينة المكون لا يعلمه إلا العلماء بالله فإذا نطقوا به لم ينكره عليهم إلا أهل الاعتزاز بالله»، «ومهما كثر أهل الاعتزاز بالله وجب حفظ الأسرار عن وجه الأشرار، لكنى أراك منشرح الصدر بالنور منزله السر عن ظلمات الغرور فلا أشع عليك بالإشارة إلى لولمغ ولوانح، والرمز إلى حقائق ودقائق، فليس الظلم في كف العلم عن أهله بأمل منه في بثه إلى غير أهله. فقد قيل فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم».

٤٠ - السهروردي: رسالة في الطفولة: فقرة (٤).

٤١ - راجع السهروردي: صفيير سيمرغ، ص ٥٠ وما بعدها. وتحليل الرسالة كلها، من ص ٩٠ - ١٢٣، وفي حال العلاج، راجع نفس الرسالة، وكذلك راجع د. عادل محمود بدر: الحقيقة بين حياة العلاج وفكره الصوفي، دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٠م، قارن أخبار العلاج أو مناجيات العلاج، صححه وعلق عليه لويس ماسينيون، ويول كراوس، منشورات الجمل، ١٩٩٩م، ص ١٠٤.

٤٢ - السهروردي: رسالة كلمات ذوقية ونكتات شوقية، نشرها وعلق عليها وحللها د. عادل محمود بدر في كتابه الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي (شاهد الإشراق) دار الحضارة بطنطا، ١٩٩٩م، ص ٦٣ وما بعدها.

٤٣ - راجع عادل محمود بدر: الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي، ص ١٧.
CF. K. and Otto spies: Three treatises, (the Bons Nots): P. 103.

وهو يذكر هذين البيتين نقلا عن ترجمة حياة السهروردي في كتاب الشهرزوري:
نزّه الأرواح بقوله:

وحسرتنا للعاشقين تحملوا سر المحبة والهوى فضاخ
بالسر إن باحو تباح دماؤهم وكذا دماء البانحين تباح

٤٤ - السهروردي: رسالة في الطفولة: فقرة (٤) (حكاية السمندر الذي نزل ضيفا على البط).

٤٥ - المصدر السابق: فقرة (٤).

٤٦ - المصدر السابق: الموضوع السابق.

٤٧ - المصدر السابق: الموضوع السابق.

٤٨ - المصدر السابق: فقرة (٥).

٤٩ - المصدر السابق: الموضوع السابق.

٥٠ - راجع السهروردي: حكمة الإشراق، ص ١٣٤، ص ٢١٤ وما يتعلق في الهامش، ص ٢١٥ أيضا، وقارن د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ط ١ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ١٣٩ وما بعدها.

٥١ - د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١١٥.

DF: Willis: Doneey: Malebranche, Nicolas. Essay in the Encyclopedia of philosophy (Editor-chief) paul Edward, Vol. 5 (Macimallan publishing New York) 1967. pp. 141-144.

- ٥٢ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة: فقرة (٦).
- ٥٣ - المصدر السابق: الموضوع السابق.
- ٥٤ - الغزالي: مشكلة الأنوار، الفصل الثالث، من ص ٢٧ - ٣٢.
- ٥٥ - جلال الدين الرومي: المثنوى، المجلد الثاني، البيت الشعري رقم ٢٨١ وما بعده.
- ٥٦ - فريد الدين الطبري: منطلق الطير، دراسة وترجمة، د. بدیع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت ط ٣١، ١٩٨٤ م.
- ٥٧ - السهروردي: رسالة في الطفولة، فقرة (٦) عند النهاية.
- 58- Trimingham, J. Spencer: The Sufi orders in Islam Oxford, clarendon press, 1971, p. 160.
- ٥٩ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، فقرة (٧).
- ٦٠ - المصدر السابق: فقرة (٩)، راجع، فقرة ٨.
- ٦١ - عبد القاهر السهروردي: عوارف المعارف (الطبعة المذكورة من قبل)، ص ٥٦.
- ٦٢ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة (فقرة ١٠).
- ٦٣ - المصدر السابق: فقرة (٨).
- ٦٤ - المصدر السابق: راجع الفقرة السابقة.
- ٦٥ - المصدر السابق: فقرة (١٢).
- ٦٦ - المصدر السابق: الفقرة السابقة.
- ٦٧ - المصدر السابق: الفقرة السابقة.
- ٦٨ - المصدر السابق: فقرة (١٣).
- ٦٩ - السهروردي: الكلمات، ص ١١٨، من كتاب:
- K. and Otto Spies: Three treatises on Mysticism by Sh. Suhrawardi,
(His Bons NOTs) pp. 112-121.
- ٧٠ - المرجع السابق: الموضوع السابق.
- ٧١ - المرجع السابق: الموضوع السابق.
- ٧٢ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، فقرة (١٣).
- ٧٣ - المصدر السابق: فقرة (١٤)، راجع فقرة (١٤) كاملة.
- ٧٤ - يقول مولانا الرومي: في ديوان شمس تبریزی، السماع راحة لأرواح الأولياء، ويعلم الإنسان حقيقة أنه روح الروح، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا، ج١، منشورات المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، ٢٠٠٠ م، البيت رقم ٨٦١.
- ٧٥ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، فقرة (١٥).
- ٧٦ - ابنماری شیمل: الشمس المنكسرة، دراسة آثار مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة د. عيسى علي العاكوب، طهران، ط١، ١٤٢١ هـ، ص ٣٦٠.
- ٧٧ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، فقرة (١٦).
- ٧٨ - راجع د. قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، مراجعة د. أحمد ناجي القيسي ود. محمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٧٠ م، ص ٥٥٧ وما بعدها، قارن عبد القاهر السهروردي: عوارف المعارف، الباب الثاني والمشرق (القول في

- السماع) (الطبعة المذكورة من قبل) من ص ١٧٣ - ١٨٥، وأيضاً الطوسي (السراج): اللمع، تحقيق وتقديم د. عبد العليم محمود، وله عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٩٦٠م، ص ٣٣٨ - ٣٦١ والكلايادي: التعرف لمذهب أهل التصوف، حققه وقدم له محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ط٢، ١٩٨٠م، ص ١٩٠ وما بعدها، الهجویری: كشف المحجوب، في جزعين، ترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي فتدیل، مراجعة د. أمين بدوی، المجلس الأعلى للثلاثون الإسلامية، مصر ١٩٧٥م، ج٢، ص ٦٦٧ وما بعدها، كما تذكر بعض الموسوعات والمعاجم الصوفية أقاويل الصوفية حول السماع، مثل: د. عبد المنعم الحفني: المعجم الصوفي، دار الرشد، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م، ص ١٢٨ وما بعدها، ابن عجيبة: مصطلحات التصوف من كتابه مراجع التشوف إلى حقائق التصوف، تقديم د. عبد الحميد حمدان مكتبة مدبولي، ط١ ١٩٩٩م، ص ٢٥ وما بعدها.
- ٧٩ - مولانا جلال الدين الرومي: المثنوي، ٤، الأبيات من ٣٢٦٥ - ٣٢٦٨.
- ٨٠ - راجع السهروردي: حكمة الإشراق، مقالة (٤)، فصل ٥، قارن د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٢٥١، عادل محمود بدر: فكرة التصوف عند السهروردي المقتول من رسائله خاصة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب - جامعة طنطا، ١٩٨٦م.
- ٨١ - راجع السهروردي: رسالة صفيير سيمرغ، ص ١١٥، (الترجمة المذكورة من قبل).
- ٨٢ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، (فقرة (١٧)).
- ٨٣ - المصدر السابق: فقرة (١٨).
- ٨٤ - المصدر السابق: فقرة (١٩).
- ٨٥ - راجع أفلاطون: محاوره فيدون، ترجمها عن اليونانية، د. عزت قرني، دار النهضة العربية، بدون تاريخ.
- ٨٦ - أفلاطون: التساعية الرابعة، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة، ١٩٧٠م.
- ٨٧ - الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبی نصری نادر، دار المشرق، بيروت، ط٥، بدون تاريخ.
- ٨٨ - السهروردي: في حالة الطفولة، فقرة (٢٠).
- ٨٩ - راجع د. قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ص ٥٦٣.
- ٩٠ - راجع الطوسي (السراج): اللمع، ص ٣٤٢.
- 91- Ref. Khaja Khan: The Philosophy of Islam, Lahore 1977, chapter VI (Tasawwif and modern research).
- قارن ولتر ستينس: التصوف والفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٩٩م، ص ٢٠٢ وما بعدها، (الذات الكلية والغواء - الملاء).
- ٩٢ - راجع السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، فقرة (١٣)، وهي في مجملها تستخدم الحلم من الناحية السيكلوجية للتنبؤ بالمستقبل والتواصل مع العالم الآخر.
- ٩٣ - المصدر السابق: فقرة (١٩).
- ٩٤ - المصدر السابق: فقرة (١٥).
- ٩٥ - الهجویری: كشف المحجوب، ج٢، ص ٦٠١.
- 96- Rumi: Discourses, English trans. By A.J. Arberry, Great Britain, 1975, Ch. 51.
- ٩٧ - السهروردي: رسالة في حالة الطفولة، فقرة (٩).

المصادر والمراجع

أ - مؤلفات السهروردي شهيد الإشراق:

١ - رسالة في حالة الطفولة، نشر النص الفارسي د. سيد حسين نصر في المجلد الثالث من مصنفات شيخ الإشراق عام ١٩٧٠م تحت عنوان:

Opera metaphysica et mystica III, edited by S.H. Nasr, Teheran institut Franco-Iranian, 1970.

ثم نشر النص الفارسي مع ترجمة الإنجليزية وليبر م. تهيكستون Wheeler M. Thackston مع بعض رسائل السهروردي الأخرى في كتابه:

The philosophical Allegories and Mystical treatises, Aparallel persian-English text-and translated with an Introduction, Mazda Publishers, California 1999.

وقعت بترجمتها في هذا الكتاب عن النص الإنجليزي مع المقابلة بالنص الفارسي، مصحوباً بدراسة لها.

٢ - رسالة صغير سيمرغ، ترجمة ودراسة د. عادل محمود عمر بدر، ضمن كتاب الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا ١٩٩٩م وذلك عن الترجمة الإنجليزية مع المقابلة بالنص الفارسي المنشور في كتاب:

K. and Otto spies: Three treatises on mysticis, by S. Suhrawardi maqtual with an account of this life and poetry, Stuttgart 1935.

٣ - لغة موران، ترجمة ودراسة د. عادل محمود عمر بدر ضمن كتاب الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهروردي شهيد الإشراق، دار الحضارة والطباعة والنشر، طنطا ١٩٩٩م، وذلك من الترجمة الإنجليزية مع المقابلة بالنص الفارسي المنشور في الكتاب السابق لختك وشبيب.

٤ - كلمة التصوف، نشر النص العربي د. نجفقلبي حبيبي في المجلد الرابع من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق عام ٢٠٠١م تحت عنوان:

OEuvres philosophiques et Mystiques, tome IV textes edités avec prolegomenes en persan par Dr-Najafaqoli Habibi, pro. En Anglais par. S.H. Nasr institut

d'études Teheran 2001.

والرسالة ذاتها نشرت قبل ذلك تحت عنوان مقامات للصوفية لشهاب الدين السهروردي تحقيق وتقديم وتعليق د. إميل معلوف، دار المشرق، بيروت، ط ١، ١٩٩٩ م.

٥ - حكمة الإشراق: نشره هنري كوربان في المجلد الثاني من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق تحت عنوان:

OEuvres philosophiques et Mystiques, Tome II, textes edites avec prolegomenes en Francias par Henry Corbin, institut d'études et des recherches culturelles, Teheran 1993.

ب - مراجع عامة (دراسات ونصوص ومترجمات)

- ١ - ابن سينا: رسالة العشق (في مجموعة الرسائل المسماة جامع البديع)، القاهرة، ١٩١٧ م.
- ٢ - ابن عجيبة: مصطلحات التصوف (من كتابه مراجع النشوة إلى حقائق التصوف)، تقديم د. عبد الحميد حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩ م.
- ٣ - ابن عطاء الله السكندري: الحكم المطائنة، طبعة مكتبة القاهرة، ١٩٧٩ م، بدون تحقيق.
- ٤ - ابن عربي: فصوص الحكم، شرح وتحقيق د. أبو الملا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠ م.
- ٥ - ابن عربي: الفتحوات المكية، أربعة أجزاء، القاهرة، ١٣٠٣ هـ.
- ٦ - ابن سبعين: مجموعة الرسائل، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، سلسلة تراثنا، الدار المصرية للتأليف والنشر.
- ٧ - أبو ريان (دكتور محمد علي): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٥٩ م.
- ٨ - أبو ريان (دكتور محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ٢، ١٩٧٠ م.
- ٩ - أبو الملا عفيفي (دكتور): التصوف الثورية الروحية في الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ.
- ١٠ - أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- ١١ - أبو الوفا التفتازاني (دكتور): ابن سبعين وفلسفة الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بدون تاريخ.
- ١٢ - الحلاج (الحسين ابن منصور): الطواسين، نشره ماسيلون، باريس، ١٩١٣ م.
- ١٣ - للحلاج (الحسين ابن منصور): الديوان، نشره ماسيلون، باريس، بدون تاريخ.
- ١٤ - الخراز (أبو سعيد): الطريق إلى الله، تحقيق د. عبد الحليم محمود، القاهرة، بدون تاريخ.
- ١٥ - السراج (الطوسي): اللع في التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، طبعة دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠ م.
- ١٦ - السلمي (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٣ م.
- ١٧ - السهروردي (أبو حفص عمر): عوارف المعارف، دار الكتاب العربي ط ٢، بيروت، ١٩٨٣ م.
- ١٨ - الشهرزوري (شمس الدين): شرح حكمة الإشراق، تصحيح وتحقيق ومقدمة، د. حسين ضيائي ترمي، مؤسسة الدراسات الثقافية والإنسانية، طهران، ١٣٨٠ هـ.

- ١٩ - الشيرازي (قطب الدين): شرح حكمة الإشراق، تحقيق عبد الله نوراني، ود. مهدى محقق، مؤسسة المطالعات الإسلامية، طهران، ١٣٧٩ هـ.
- ٢٠ - القاشاني (عبد الرازي): اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. محمد كمال جعفر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١ م.
- ٢١ - القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوزن): الرسالة القشيرية في علم التصوف، طبعة بولاق، القاهرة، ١٩٥٧ م.
- ٢٢ - الغزالي: مشكاة الأنوار (في مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤ م.
- ٢٣ - الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق محمد عبد المالك الزغبى، تقديم د. عامر الدجارج، خمسة أجزاء، دار المنار بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ٢٤ - الكلاباذي (أبو بكر محمد): التعرف لمذاهب أهل التصوف، نشره د. عبد العظيم محمود، طه عبد الباقي سرور، القاهرة، ١٩٦٠ م.
- ٢٥ - الهجویری (أبو الحسن الغزنوی): كشف المحجوب، في جزأين، ترجمة وتطبيق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة د. أمين بدوي.
- ٢٦ - أفلاطون: محاوره فيدون، ترجمة د. عزت قرني، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
- ٢٧ - أفلاطون: محاوره ميلون، ترجمة د. عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس بالقاهرة، ١٩٨٢ م.
- ٢٨ - أفلوطين: التساوية الرابعة، ترجمة ودراسة د. فؤاد نكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٠ م.
- ٢٩ - جمال الدين الشاذلي: قولين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية في جميع الآفاق، طبعة الكلية الأزهرية، ١٩٦٠ م.
- ٣٠ - جلال الدين الرومي: المثنوي، في ست مجلدات، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شنا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠ م.
- ٣١ - حسن حنفي (دكتور): دراسات إسلامية دار التنوير، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
- ٣٢ - سامي الكيالي: السهروردي، مجموعة نوايغ الفكر العربي، دار المعارف، بدون تاريخ.
- ٣٣ - شيميل (أيمنازي): الشمس المنتصرة، دراسة آثار جلال الدين الرومي، ترجمة د. عيسى العاكوب، طهران، ١٤٢١ هـ.
- ٣٤ - عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٠ م.
- ٣٥ - عبد الرحمن بدوي (دكتور): الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار النهضة المصرية، ١٩٤٧ م.
- ٣٦ - عبد المنعم الحنفي (دكتور): المعجم الصوفي، دار الرشد، القاهرة، ١٩٩٧ م.
- ٣٧ - عبد القادر محمود (دكتور): الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- ٣٨ - فريد الدين العطار: منطق الطير، دراسة وترجمة د. محمد بدیع جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٨٤ م.

- ٣٩ - قاسم غنى (دكتور): تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة د. صادق نشأت، مراجعة د. محمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.
- ٤٠ - كوريان (هلري): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قببش، مراجعة الإمام موسى الصدر وعارف تامر، عويدات، بيروت، ١٩٦٦ م.
- ٤١ - كوريان (هلري): السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي في كتابه شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨ م.
- ٤٢ - محمد إقبال (العلامة): تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مراجعة عبد العزيز المراغي، د. مهدي علام، لجنة التأليف والنشر، ط٢، ١٩٦٨ م.
- ٤٣ - نيكلسون (ريولد أن): في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٥٦ م.

ج - المراجع الأجنبية:

- 1- Khaja khan: The philosophy of Islam, Lahore, 1977.
- 2- Kierkegaard, Soren: philosophical fragments, trans. by David Swenson, Revised, Howard V. Hong, Princeton Univ., press, 1967.
- 3- Nicholson, A: studies in Islamic Mysticism, Edi. 2, printed India, 1981.
- 4- Rumi, M.G: Discourses of Rumi (Fieh Ma fieh), English trans. By A.J. Arberry, Hreat Britain, 1975.
- 5- Trimmingham J. Spencer: The Sufi orders in Islam, Oxford, Clarendon press, 1971.
- 6- Wheeler M. Thackston, Jr.: Shihabudin yahia Suhrawardi, the philosophical Allegories and Mystical Treatises, Aparallel persian-English text, Edition and translation with an introduction, Mazda publishing, California, 1999.
- 7- Wills Doney: Malebranche, Nicolas, Essay in the Encyclopedia of philosophy, (editor chief) Paul Edward, Vol. 5 (Macmillan publishing, N.Y.). 1967.

المصادر والمراجع المختارة

أولاً: رسائل شهاب الدين السهروردي الصوفية ومؤلفاته الأخرى المنشورة والمخطوطة.

١ - الغرية الغريبة:

نشرها كوربان (هنري) في مجموعة الحكمة الإلهية (الرسائل الميتافيزيقية والصوفية) ج ٢، ١٩٥٢م طبعة معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس. Opera metaphysica et mystica. vol 2. ونشرها الدكتور أحمد أمين في «حي بن يقظان» طبعة دار المعارف ١٩٦٦ ط ٣ ومع هذه الرسالة رسالتى حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل.

٢ - صغير سيمرغ:

نشرها ختك وسيمرغ في ثلاثة رسائل صوفية مع ترجمة إنجليزية للنص الفارسي ١٩٣٥م تحت هذا العنوان "The notes of si Murgh" وترجمها الباحث للعربية في ملحق هذه الدراسة ونشرها كوربان بالفرنسية في مجلة هرمس ج ٣، ١٩٣٩م مع رسالة «لغة موران» تحت العنوان التالي:

Deux epires mystiques de Suhrawardi d'Alep par H. Corbin Equite de la modulation Simorgh et Equite de La langue des Forunis in Revue. Hemes, 3e serie, 111, 1939.

٣ - لغة موران:

(المل): نشرها خك وسيمرغ في ثلاثة رسائل صوفية مع ترجمة إنجليزية للنص الفارسي تحت هذا العنوان:

"The Language of the Arts" وترجمها الباحث للعربية في ملحق هذه الدراسة، ونشرها كوربان مع صغير سيمرغ بالفرنسية في مجلة هرمس ج ٣، ١٩٣٣م.

٤ - كلمات ذوقية ونكتات شوقية:

مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٨٩ نصوف نيمور، رقم ٣٩٩ حكمة فلسفة.

٥ - رسالة في حالة الطفولة :

هى إحدى رسائل السهروردى التى نشرها الدكتور سيد حسين نصر فى المجلد الثالث من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق سنة ١٩٧٠م مع غيرها من الرسائل الفارسية تحت عنوان:

Opera Metaphysica et mystical, edited by S.H. Nasr, Teheran.
Institute Franco-Iranian-1970.

ثانياً: المراجع العامة (دراسات ونصوص وتراجم)

(مرتبة حسب الحروف الأبجدية للمؤلف)

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ١٢٩٩هـ.
- ٣ - ابن الصاد الحلبي: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، طبعة دار الميسرة ببيروت.
- ٤ - ابن خلكان: وفيات الأعيان، طبعة القاهرة ١٣٣٩هـ.
- ٥ - ابن حزم الأندلسي: الفصل فى المال والنحل - خمسة أجزاء - القاهرة ١٣٢١هـ.
- ٦ - ابن الطفيل: حى بن يقطان، القاهرة ١٣٠٢هـ.
- ٧ - ابن سينا: رسالة الشق (فى مجموعة الرسائل المسماة جامع البديع) للقاهرة ١٩١٧م.
- ٨ - ابن سينا: الإشارات، شرح نصير الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا.
- ٩ - ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، خمسة أجزاء، القاهرة ١٣٤٩هـ.
- ١٠ - ابن خلدون: المقدمة، طبعة المكتبة التجارية، القاهرة.
- ١١ - ابن عطاء الله السكندري: الحكم المطائنة، طبعة مكتبة القاهرة ١٩٧٩، بدون تحقيق.
- ١٢ - ابن عطاء الله السكندري: لطائف المدن، طبعة مكتبة القاهرة ١٩٧٩ بدون تحقيق.
- ١٣ - ابن عربى (محبى الدين): فصوص الحكم، شرح وتحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى، دار للكتاب العربى ببيروت ١٩٨٠.
- ١٤ - ابن عربى (محبى الدين): الفوحات المكية أربعة أجزاء القاهرة (بولاق) ١٢٩٣هـ.
- ١٥ - ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين + ثلاثة أجزاء - القاهرة ١٣٠٣هـ.
- ١٦ - ابن النديم: الفهرست، مكتبة الخياطة، بيروت.
- ١٧ - ابن سبعين: مجموعة الرسائل (للخزانة الديرية) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى - سلسلة تراثنا - الدار المصرية للتأليف والنشر.
- ١٨ - أبو ريان (الدكتور محمد على): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى - مكتبة الأنجلو، بالقاهرة ١٩٥٩م.
- ١٩ - أبو ريان (الدكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ٢، ١٩٧٠م.
- ٢٠ - أبو ريان (الدكتور محمد على): الفلسفة الإسلامية شخصيتها ومذاهبها ١٩٦٦م.

- ٢١ - أبو ريان (الدكتور محمد على): الفلسفة مباحثها - دار المعارف بمصر ١٩٦٧م.
- ٢٢ - أبو ريان (الدكتور محمد على): نظرية الإمامة بن الباطنية والسهورردى (مقال فى مجلة الثقافة ١٩٥١م).
- ٢٣ - أبو العلا عفيفى (الدكتور): التصوف الثورة للروحة فى الإسلام - القاهرة.
- ٢٤ - أبو العلا عفيفى (الدكتور): المقدمة والتطبيقات والشروح على فصوص للحكم لابن عربى.
- ٢٥ - أبو العلا عفيفى (الدكتور): نظريات الإسلاميين فى الكلمة (بحث نشر فى مجلة كلية الآداب، مجلد ٢، ج ١٩٣٤١ جامعة الأسكندرية).
- ٢٦ - أبو العلا عفيفى (الدكتور): تعليق عل مادة «ابن عربى، بدائرة المعارف الإسلامية، والترجمة العربية.
- ٢٧ - أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، دار الكتاب العربى، بيروت.
- ٢٨ - أبو طلب المكي: قوت القلوب، القاهرة ١٣٥١هـ.
- ٢٩ - أبو الوفا التفتازانى (الدكتور): ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى.
- ٣٠ - العلاج (الحسين بن منصور): الطواسين، نشرة ماسيلون، باريس ١٩١٣م.
- ٣١ - العلاج (الحسين بن منصور): الديوان، نشرة ماسيلون، باريس.
- ٣٢ - الغراز (أبو سعيد): الطريق إلى الله، تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود القاهرة.
- ٣٣ - الجرجاني: التعريفات، القاهرة، طبعة للحلبى ١٩٢٨م.
- ٣٤ - السلمى: طبقات الصوفية، طبعة للشعب.
- ٣٥ - السهروردى (أبو حفص): عوارف المعارف، دار الكتاب العربى.
- ٣٦ - السراج الطوسى: التلمع فى التصوف - تحقيق د. عبدالحليم محمود وطه عبدالباقى سرور، طبعة دار الكتب الحديثة بمصر.
- ٣٧ - الشهرستانى (محمد بن عبدالكريم): المال والنحل - جزءان - تحقيق محمد سيد كيلانى ١٩٧٦م.
- ٣٨ - الشهرزورى (شمس الدين): نزهة الأرواح ورسنة الأفراح فى تواريخ الحكماء - صورة شمسية بالمكتبة العامة لجامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٣٧.
- ٣٩ - الشيرازى (قلب الدين): شرح حكمة الإشراق ١٣١٣هـ.
- ٤٠ - الشيرازى (صدر الدين): الأسفار الأربعة - طبعة حجر طهران ١٢٨٢هـ.
- ٤١ - التهانوى (محمد): كشاف لإصلاحات الفنون، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٤٢ - الترمذى (الحكيم): ختم الأولياء - تحقيق عثمان يحيى، دار الكتاب العربى.
- ٤٣ - الغزالى (أبو حامد): مشكاة الأنوار - تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى.

- ٤٤ - الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال - تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود.
- ٤٥ - الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين - نشره الدكتور عبدالحليم طبانة دار إحياء الكتب الحديثة - القاهرة ١٩٥٧م.
- ٤٦ - الغزالي (أبو حامد): مناهج العابدین ومعه الكشف والتبيين وديابة للهداية - مكتبة الجندی - ١٩٧٢م.
- ٤٧ - الفارابي (أبو نصر): رسالة في معاني العقل - نشرها الأب موريس بويج - بيروت - بدون تاريخ.
- ٤٨ - الغندي (د. محمد ثابت): وزملاؤه ترجمة دائرة المعارف الإسلامية.
- ٤٩ - القزويني (نجم الدين): آثار البلاد - طبعة فوستفل.
- ٥٠ - القشيري: الرسالة (القشيرية)، القاهرة.
- ٥١ - القاشاني (عبدالرازق): إصلاحات الصوفية - تحقيق الدكتور محمد كمال جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١م.
- ٥٢ - القفطي: أخبار الحكماء، طبعة القاهرة ١٩٦٠م.
- ٥٣ - الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، نشره الدكتور عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقى سرور القاهرة ١٩٦٠م.
- ٥٤ - أمين (أحمد): فجر الإسلام - القاهرة.
- ٥٥ - أمين (أحمد): منحنى الإسلام ج١، ط٥ - النهضة المصرية ١٩٥٦م.
- ٥٦ - أمين (أحمد): ظهر الإسلام ج١، ط٤ - النهضة المصرية ١٩٦٦م.
- ٥٧ - السيد الفيض: المدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، طبعة أولى.
- ٥٨ - حاجي خليفة (مصطفى كاتب حلب): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - نشره جوستاف فلويجل - ليبزج ١٨٥٨م.
- ٥٩ - حسن حنفي (الدكتور): دراسات إسلامية طبعة أولى، دار التنوير بيروت ١٩٨٢م.
- ٦٠ - جولد زيهلر: العقيدة والشريعة في الإسلام: ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وزميله، دار الكتاب المصري.
- ٦١ - جارديه (روجيه): وعود الإسلام - ترجمة الدكتور ذوقان قرقوط - دار الرقي بيروت - مكتبة مديبولي القاهرة ط٢ ١٩٨٥م.
- ٦٢ - جارديه (روجيه): نظرات حول الإنسان - ترجمة الدكتور يحيى هويدي - المجلس الأعلى للثقافة القاهرة طبعة ١٩٨٣م.
- ٦٣ - جان فال: معنى الوجودية - ترجمة الدكتور عبدالمعزم الحفني - مكتبة مديبولي.
- ٦٤ - جان فال: طريق الفيلسوف - ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود - مراجعة الدكتور أبو العلا عفيفي مؤسسة سجل العرب ١٩٦٧م.

- ٦٥ - جمال الدين الشاذلي (الشيخ): قوانين حكم الإشراق إلى كافة الصوفية في جميع الآفاق - طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٠م.
- ٦٦ - جبر عبدالنور (الدكتور): إخوان الصفا، مجموعة نوابغ الفكر العربي - دار المعارف بمصر ١٩٦١م.
- ٦٧ - دى بور (ت. ج): تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥٧م طبعة رابعة.
- ٦٨ - ديكرات (رييه): التأملات - ترجمه وقدم له وعلق عليه. الدكتور عثمان أمين - مكتبة الأنجلو المصرية.
- ٦٩ - ريفو (البيير): الفلسفة في اليونان: أصولها وتطورتها - ترجمة: عبدالحليم محمود، أبو بكر زكري - مكتبة دار العروبة القاهرة.
- ٧٠ - رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) - ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود.
- ٧١ - زكريا (الدكتور فؤاد): ترجمة ودراسة جمهورية أفلاطون - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤م.
- ٧٢ - زكريا (الدكتور إبراهيم): مشكلة الحب، طبعة نهضة مصر.
- ٧٣ - زكريا (الدكتور إبراهيم): مشكلة الحرية، طبعة نهضة مصر.
- ٧٤ - سامي الكيالي (دكتور): السهروردي - سلسلة نوابغ الفكر العرب - دار المعارف بمصر.
- ٧٥ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩م.
- ٧٦ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩م.
- ٧٧ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): تاريخ التصوف في الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٨م.
- ٧٨ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): شخصيات قلقة في الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت طبعة ثانية ١٩٧٦م.
- ٧٩ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): الإنسان الكامل في الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت طبعة ثانية ١٩٧٨م.
- ٨٠ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): شطحات الصوفية - ج١ - وكالة المطبوعات - الكويت طبعة ثالثة ١٩٧٨م.
- ٨١ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): (شهيدة العشق الإلهي) أربعة العودية وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٨٧م.
- ٨٢ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): الإنسانية والوجودية في الفكر العربي - دار النهضة المصرية ١٩٤٧م.
- ٨٣ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): الزمان الوجودي - دار الثقافة ببيروت ١٩٧٣م.

- ٨٤ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): المثلث العقلي الأفلاطونية - وكالة المطبوعات بدمشق تاريخ.
- ٨٥ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): أفلاطون - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٩م.
- ٨٦ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): شوبنهاور - دار النهضة العربية ١٩٦٥م.
- ٨٧ - عبدالرحمن بدوى (الدكتور): الأفلاطونية المحدثة عند العرب - المطبوعات ١٩٧٧م.
- ٨٨ - عبدالوهاب عزام: التصوف وفريد الدين الططار - القاهرة.
- ٨٩ - الططار (فريد الدين): منطق الطير ترجمة ودراسة الدكتور بدیع جمعة - دار الأندلس ١٩٨٤م.
- ٩٠ - عمر بن القارض: الديوان: طبعة بيروت.
- ٩١ - عبدالكريم الجبلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر - جزآن - القاهرة طبعة رابعة ١٩٨١م.
- ٩٢ - عزت قرنى (دكتور): ترجمة ودراسة محاوره فيدون لأفلاطون - دار النهضة العربية ١٩٧٣م.
- ٩٣ - عزت قرنى (دكتور): ترجمة ودراسة محاوره مينون لأفلاطون.
- ٩٤ - عزت قرنى (دكتور): للحكمة الأفلاطونية - دار النهضة العربية ١٩٧٤م.
- ٩٥ - فيصل بدر عون (دكتور): نظرية المعرفة عند ابن سينا - مكتبة سعيد رأفت - القاهرة ١٩٧٧م.
- ٩٦ - فؤاد كامل: ترجمة العزلة والمجتمع لبرديانيف - الهيئة العامة للكتاب.
- ٩٧ - فؤاد كامل: ترجمة الحلم والواقع لبرديانيف - الهيئة العامة للكتاب.
- ٩٨ - فؤاد كامل: ترجمة خوف ورعدة لكير كجور - دار الثقافة - الفجالة.
- ٩٩ - قارنو (سارل): للفلسفة اليونانية - ترجمة تيسير شيخ الأرض دار الأنوار - بيروت.
- ١٠٠ - قاسم غنى (الدكتور): تاريخ للتصوف فى الإسلام - ترجمة صادق نشأت - مراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمى - دار النهضة العربية ١٩٧٠م.
- ١٠١ - كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية - النهضة المصرية - الطبعة الخامسة.
- ١٠٢ - كوربان (هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير مره وحسين قببى مراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر - عويدات - بيروت ١٩٦٦م.
- ١٠٣ - كوربان (هنرى): السهروردي مؤسس المذهب الإشراقي - مقال ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوى فى شخصيات قلقة فى الإسلام - وكالة المطبوعات - بيروت ١٩٧٨م.
- ١٠٤ - كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية - ترجمة نبيه أمين طبعة بيروت ١٩٤٩م.
- ١٠٥ - كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربى - ترجمة الدكتور عبدالعليم النجار د. السيد يقوب بكر وآخرين - مراجعة د. رمضان عبدالقواب - دار المعارف - مصر ١٩٧١م.
- ١٠٦ - كريم (فون): الحضارة الإسلامية - ترجمة الدكتور مصطفى بدر، طبعة القاهرة ١٩٤٧م.

- ١٠٧ - محمود (د. عبدالحليم): لمارث المحاسبي أساذ المانرين - كتاب الشعب ١٩٨٦ م.
- ١٠٨ - مذكور (د. إبراهيم): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق - الطبعة الثانية.
- ١٠٩ - مذكور (د. إبراهيم): الكتاب الذكارى لشيخ الإشراف شهاب الدين السهروردى. (أشرف عليه وقدم له) بقلم نخبة من الأساتذة - فى الذكرى السنوية الدائمة لوفاته - الهيئة العامة للكتاب.
- ١١٠ - محمد مصطفى حلمى (دكتور): آثار السهروردى - مقال فى مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مجلد ١٢ - ج١ مايو ١٩٥١ م.
- ١١١ - محمد مصطفى حلمى (دكتور): حكيم الإشراف وحياته الروحية - مقال فى مجلة كلية الآداب مجلد ١٢ - ج٢ ١٩٥٠ م.
- ١١٢ - مصطفى عبدالرازق (الشيخ): تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤ م.
- ١١٣ - مصطفى عبدالرازق (الشيخ): تعلق على مادة «تصوف» فى دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.
- ١١٤ - محمد بن عبدالجبار النفرى: المؤلف والمخاطبات - تحقيق آريى - دراسة د. عبدالقادر محمود - للهيئة العامة للكتاب ١٩٨٦ م.
- ١١٥ - ماسينون (لويس): المنحى الشخصى لحياة العلاج شهيد للصوفية فى الإسلام، ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوى فى «شخصيات قلقة فى الإسلام».
- ١١٦ - ماسينون (لويس): تحقيق أخبار العلاج وديوانه مع كراوس - باريس.
- ١١٧ - محمد كفافى (دكتور) وآخرين: ترجمة تراث فارس لأربر ١٩٥٩ م.
- ١١٨ - محمد الصادق عرجون: التصوف فى الإسلام منابعه وأطواره طبعة ١٩٦٤ م.
- ١١٩ - محمد كمال جعفر (دكتور): للتصوف طريقاً وتجربة، طبعة أولى ١٩٧٠ م.
- ١٢٠ - نيكلسون (ريولد): فى التصوف الإسلامى وتاريخه - ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى - القاهرة ١٩٥٦ م.
- ١٢١ - نيكلسون (ريولد): للصوفية فى الإسلام - ترجمة نور الدين شريعة القاهرة ١٩٥١ م.
- ١٢٢ - الهجوورى (على بن عثمان الحلال): كنف المحبوب - نشره وترجمه نيكلسون - سلسلة جب ١٩١١ م ليدن النسخة الخطية بدار للكتب المصرية ٨١ تصوف.
- ١٢٣ - اليفى (زبو محمد عبدالله): مرآة الجنان - طبعة حيدر آباد - ١٩٣٧ هـ.
- ١٢٤ - باقوت (أبو عبدالله الحموى): معجم الأبناء ج ١٩ - طبعة دار للمأمون - القاهرة.

المراجع الأجنبية

- 1) Affifi (Dr): The Mystical Philosophy Of Myhid-din Ibnul' Arabi, Cambridge, 19439.
- 2) Arbery (A.i): Sufism: An Account Of The Mystics Of Islam, London, 1950, N. Y., 1970.
- 3) Berg (Venden): Suhrawardi. E. I.
- 4) Browne (Edward G.): Aliterary Hinstory Of Persia, Cambridge, 1947.
- 5) Bretall (Robert.): A Kierkeggard Anthology , Londin, Oxford, Univ. Press., 1934.
- 6) Iqbal Br. Mh.: The reconstruction of Religious thought in Islam, Oxford, 1934.
- 7) Iqbal Br. Mh. : The Development of metaphysics in Persia, London, 1908.
- 8) Jurgii: Illumination in Islamic mysticism, N. Y., 1969.
- 9) Khattak and Spies: Three Tratises on mysicism, Stuttgart, 1935.
- 10) Spies (otto): The lower's Friend, Delhi, 1934. (Bonner Ortnelalistotudien, No. 7).
- 11) Kierkeggard (Soren): The Concept of Dread, Translated by Walter Lowrie, Prinecton, 1944.
- 12) Croxall (I. II): Kierkegaard studies, London, Oxford.
- 13) Ritter (H.): Philologkiz, IX, Dievier Suhrawardi, in Der Islam, Vol. 21.
- 14) Russel (Br.): Mysticim and logic, selected Papers, the Modern Librery.
- 15) Joseph Katz: The Philosophy of Plotinus, Appleton Centary Ceofts, N. Y. 1950.
- 16) James (Willam): The Vartieties of religion experience. London, 1935.
- 17) Thouless (Robert): An introduction to the Psychology of religion, Cambridge, 1928.
- 18) Giardet (Louis): Queleques Relexion to surl' Ishraq de Suhrawari, Memorial, Shihab Al-Din, Al-Suhrawardi, al' ocasion du huitieme centenaire de samrt.
- 19) Massignon (Louis): Recueil de Textes inedits concernants l'histoire de la

- mystique en pays d'Islam, Paris. 1929.
- 20) Massignon (Louis): Essai sur les origines de lexique Tehnique de la mystique Musalamne, paris, 1954. Vrin.
- 21) Corbin (Henry): Opera metaphysica et mystica, Volumen Primum et second, Paris, 1951 - 1952.
- 22) Recherches Philosophiques, ASuhrawardiS d' Alep, publication de la societe etudes Iraniennes m 9 Paris 1967.
- 23) The Encyclopaedia of philosophy, volumes 7, Paul Edwards, editor in chief, Macmillan Publishing, es, Inc., and the free perss, N. Y, 1967.
- 24) The Encyclopaedia of Mysticism and the mystery of Religion, Jogn Gerguson, London, 1976 (P 192, 193).

الفهرس

| | |
|-----|---|
| ٥ | تصاير عام..... |
| ٧ | إهداء..... |
| ٩ | مقدمة..... |
| ١٧ | السهروردي ١ . مختصر حياته وعصره ومؤلفاته..... |
| ٣٥ | القسم الأول: نص الرسائل..... |
| ٣٧ | ١ - رسالة لفة موران..... |
| ٣٩ | الفصل الأول..... |
| ٤٣ | الفصل الثاني..... |
| ٤٧ | الفصل الثالث..... |
| ٤٩ | الفصل الرابع..... |
| ٥٣ | الفصل الخامس..... |
| ٥٧ | الفصل السادس..... |
| ٦١ | الفصل السابع..... |
| ٦٥ | الفصل الثامن..... |
| ٦٩ | الفصل التاسع..... |
| ٧١ | الفصل العاشر..... |
| ٧٣ | الفصل الحادي عشر..... |
| ٧٥ | الفصل الثاني عشر..... |
| ٧٧ | ٢ - رسالة صغير سيمرغ..... |
| | القسم الأول: في البدايات |
| ٨١ | الفصل الأول..... |
| ٨٥ | الفصل الثاني..... |
| ٨٩ | الفصل الثالث..... |
| | القسم الثاني: في النهايات |
| ٩٣ | الفصل الأول..... |
| ٩٧ | الفصل الثاني..... |
| ١٠١ | الفصل الثالث..... |

| | |
|-----|--|
| ١٠٩ | الغريه الغريبه |
| ١١٧ | ٤ . كلمات ذوقيه ونكتات شوقية |
| ١٢٣ | ٥ . رسالة في الطفولة |
| | القسم الثاني |
| ١٤١ | شرح الرسائل |
| ١٤٣ | شرح لفة موران (لفة النمل) |
| ١٧٧ | ٢ . رسالة صفيير سيمرغ |
| ١٧٩ | أ . القسم الأول في البدايات |
| ٢١١ | رسالة الغريه الغريبه |
| ٢٣١ | رسالة كلمات الذوقيه ونكتات شوقية |
| ٢٥٥ | شرح ٥ . رسالة في حالة الطفولة |
| ٢٣٥ | المصادر والمراجع |
| ٢٣٥ | مؤلفات السهر وردى شهيد الإشراف |
| ٢٣٩ | المصادر والمراجع المختارة |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

ص. ب : ٢٢٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

www.egyptianbook.org.eg

E : mail.info@egyptianbook.org.eg